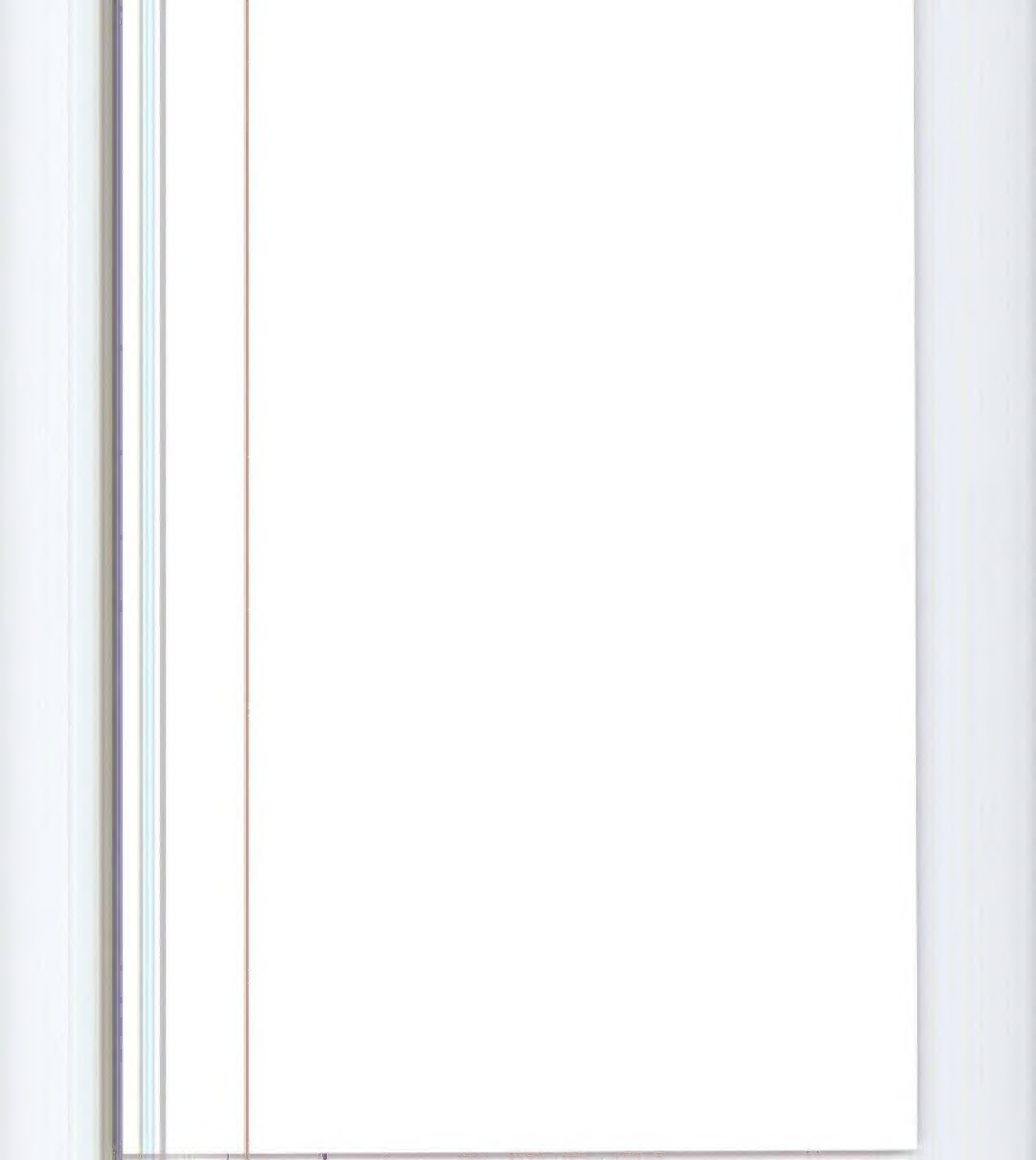


مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد السابع
١٤١٤ هـ
١٩٩٣ م





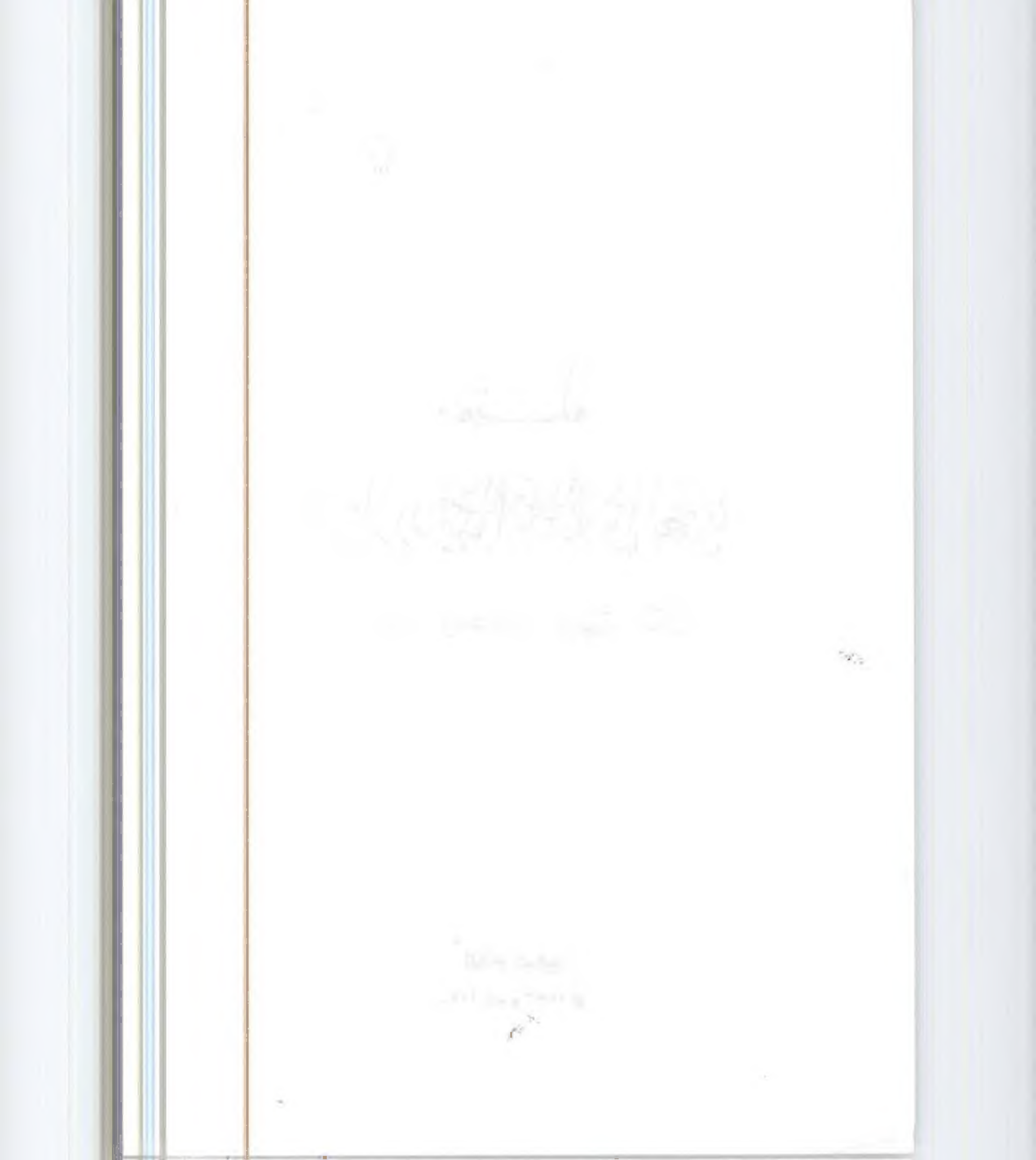
مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد السابع

١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م



طبيعة المجلة وأهدافها

١ـ تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ـ تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أساتذة متخصصين من داخل الكلية وخارجها، ثم يُنشر ما يجيزه المحكمون.

قواعد النشر

١ـ يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها، وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ـ يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار، وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ـ تكون الكتابة بخط واضح، على وجه واحد من الورقة، أو طباعة على الآلة الكاتبة.

٤ـ يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ـ تُكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حِدة.

٦ـ يفضَّل أن يصدَّر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار التي عالجها.

٧ـ يرافق كلَّ بحث نبذةٌ مختصرة عن كاتبه، تعرف به، وبسجله العلمي، وأبرز مؤلفاته.

٨ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولا يقل عن خمس عشرة.

٩ـ تعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ـ لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة إلى أصحابها، سواء أنشرت أم لم تنشر.

١١ـ يبلَّغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١٢ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٣ـ تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة، وليست ملزمة بالرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٤ـ تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث ينشر فيها.

١٥ـ ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي:
كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة) دبي ـ ص.ب: (٥٠١٠٦)
دولة الإمارات العربية المتحدة

المحتـــويات



الافتتاحية

نحمدك اللهم على جليل نعمائك، ووافر آلائك، ونصلي ونسلم على محمد، صفوة رسلك وأنبيائك..

يرافق خروج العدد السابع من هذه المجلة صدور قرار وزارة التعليم العالي بمعادلة الشهادة التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي بالشهادة الجامعية «الإجازة ـ الليسانس» في الدراسات الإسلامية.

ويصدر هذا العدد وقد حَفَل بعدد من البحوث الجادة الموثقة التي تأصل للفكر الإسلامي الرشيد، والثقافة العربية النيرة، ولا سيما في هذا الوقت الذي تهبّ فيه سموم التغريب من كلّ حدب وصوب، تحاول طمس ملامح هذه الثقافة، أو التشكيك فيها، أو تشويه صورتها، مسخِّرة مالا حصر له من الوسائل والطاقات المختلفة، ولكن محاولاتها جميعاً ستبوء بالخزي إن شاء الله؛ فحضارة هذه الأمة حضارة ربانية إيمانية قائمة على أسس مكينة ضاربة الجذور في أعماق الأرض، ولا يزال في هذه الأمة ـ على ما اعتورها من خَوَر وضعف ـ خير كثير، ولا تزال طائفة من المؤمنين الأخيار يصدعون بدعوة الحق، ويقومون بأمر الله، لا يضيرّهم من خذلهم حتى يأتي أمر ربهم وهم على المحجّة البيضاء.

وإن صحوة الإسلام اليوم لا تخفى على أحد، وإنّ الفيء إلى ظلاله الحانية الكريمة أصبح الأملَ المنشود، إذ يشهد العالم يوماً بعد يوم تهاوي الأفكار الأرضية، والفلسفات والمذاهب البشرية المختلفة التي ادّعت أنها تشرِّع للإنسان،

فلم تـزده إلا خبـالاً، ولم تحمـل إليـه إلا القلق، والخـوف، والشك، والضنك، وأيقظت فيه ـ وهي تشككه في الأنظمة السماوية، وتجرّئه عليها ـ نوازع الحقد، والشّر، والقتل، والعدوان، والاستعلاء في الأرض.

وليس أقبض للنفس اليوم من صورة الغرب المتناقض، الذي غَبَـرت سنون وهو يخدع شعوب الأرض بالحديث عن حقوق الإنسان، والديمقراطية، والعدالة، وحق الأمم في تقـريـر المصير، وغير ذلك من الشعـارات التي رسمت للغـرب وأنظمته العلمانية الكفرية ـ في خيالات السُـذّج ـ صورة جميلـة زاهيـة، كـادت تطغى على غيرها من الصور.

وها هو ذا يقف اليوم عارياً، مجللاً بالخزي والعـار، يقف على حقيقتـه التي كان يحاول إخفاءها: عنصريـاً، متعصبـاً، مستغلاً، جباراً في الأرض، لا يعـرف التسامح الديني، ولا يؤمن بحقوق الإنسان، ولا يفتح صدره لحـريـة الفكر أو العقيدة، أو غير ذلك مما تشدّق به طويلاً.

وما يمارسه هذا الغرب اليوم من صمت مطبق على جرائم الصرب والكـروات في إبادة مسلميْ البوسنـة والهرسك، وطمس تـاريخهم، ومسـح وجـودهم من التاريخ، وصمة عار في وجهه، وإدانة كاملة لحضارته المزيفة.

إن الغرب يشهد، ما لم يحدث في تاريخ البشريـة يـومـاً، يشهـد ـ صـامتـاً مباركاً ـ سَـوْق شعب كامل إلى مقصلة القتل، وإقـامـة معسكـرات لاغتصـاب نساء المسلمين، واجتثاثاً لعرق بشري بأكمله، وتدميراً شرساً لحضارة الإنسـان وثقافته، ثم يعلن على العالم ـ غير حيي ولا متبرقع ـ أنه يـرسـل جيـوشـه إلى الصومـال لأهـداف إنسـانيـة، وأنـه يحاصر شعب ليبيـا المسلم وغيره لتطبيق القانون الدولي، وقمع الإرهاب.

أيّ إرهاب أفتك مما يمارسه الغرب على المسلمين في كل مكـان؟ لقـد مُـنعت الطالبات المسلمات في فرنسا ـ بلد الحرية المزعومة ـ من الدخول إلى المـدرسـة

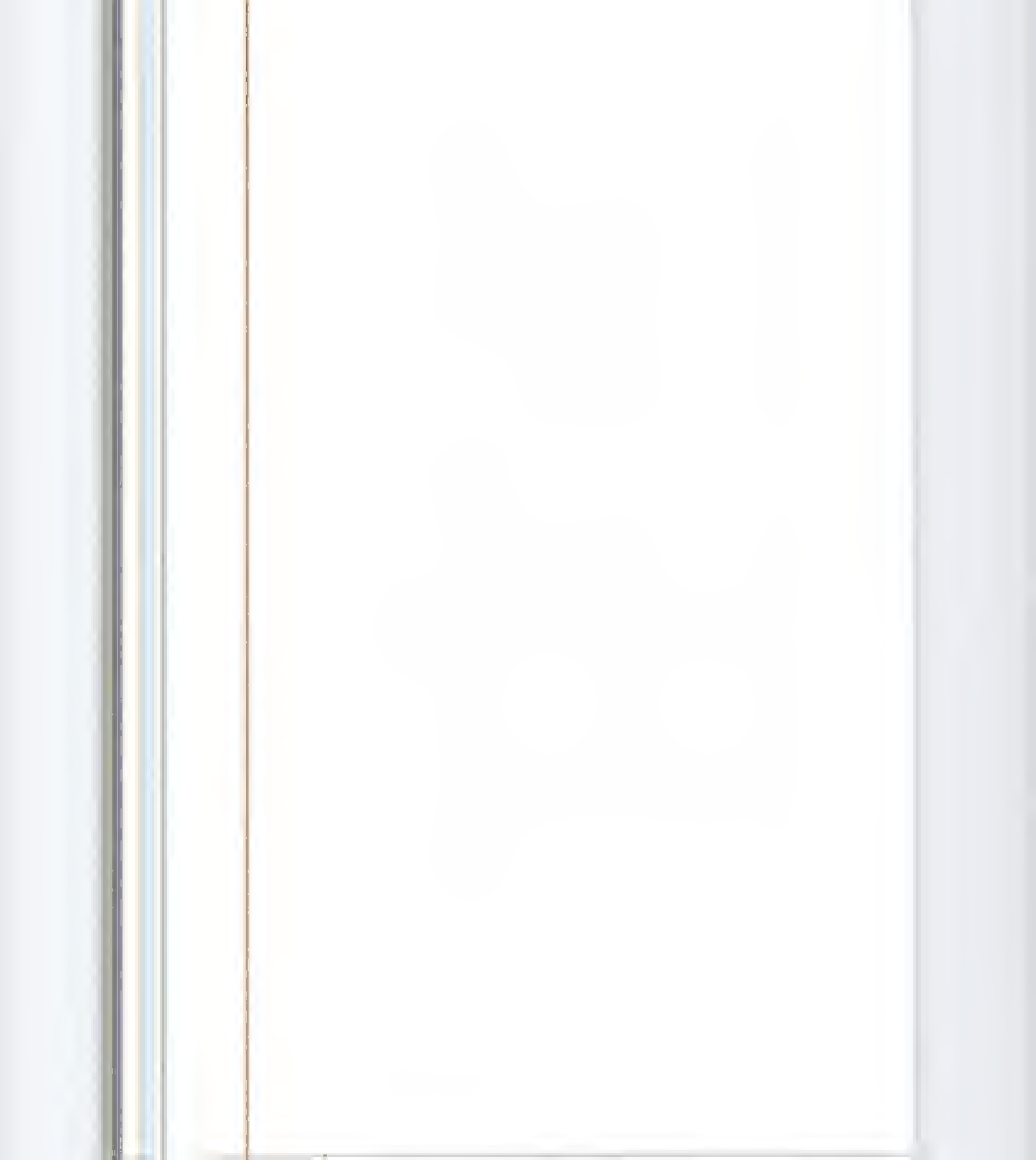
بسبب ارتدائهن الحجاب الشرعي، ونُقل أحد الأساتذة إلى بلاده ـ وهو يحمل الجنسية الفرنسية ـ لأنه دعا الفتيات المسلمات إلى الحجاب. وقرأنا أن شركة الخطوط البريطانية فكرت مؤخراً في تخصيص مكان للعائلات في رحلاتها المتجهة إلى السعودية نزولاً على رغبة البريطانيين المسلمين، ولكننا ما لبثنا أن علمنا أن مجلس الطيران الأوروبي شجب هذه الخطوة، وطالب الجمهور الأوروبي بمقاطعة هذه الشركة إذا نفذت هذه التجربة. ونقرأ ـ في مقابل هذا التضييق على حرية الآخرين ـ أنه قد اعتُرض في أمريكا على قرار يمنع «اللواط» بين أفراد الجيش، وطالب المعترضون بمنح هؤلاء الشاذين حقهم في ممارسة هذا العمل القذر.

أرأيت كيف تتعدد وجوه الحرية في الغرب؟ أرأيت كيف تُمنع ممارسة النزاهة والشرف، ويُرَوّج للدعارة والفحش؟

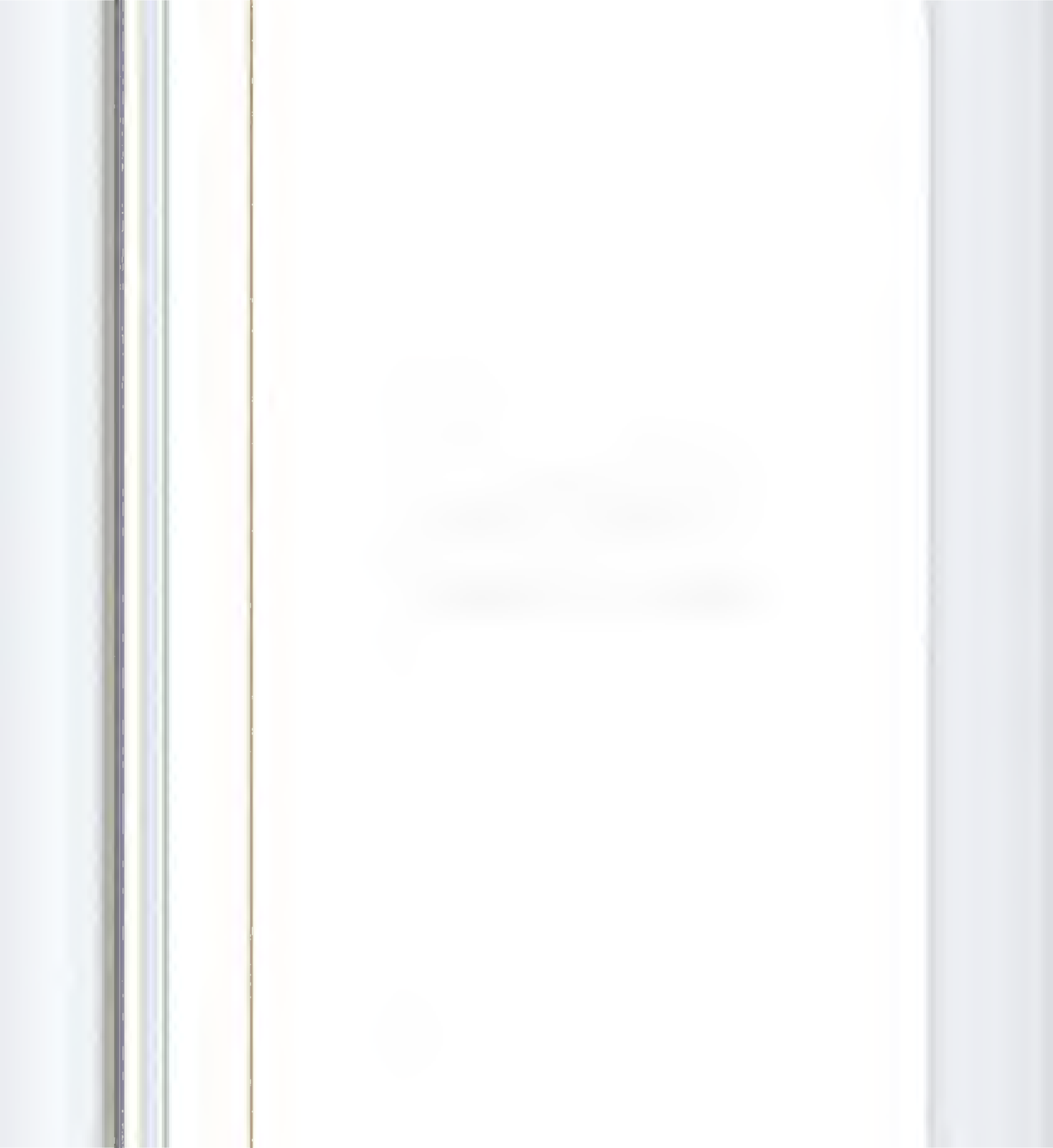
إن مدنية الغرب تتراجع أمام حضارة الإسلام، فالإسلام هو دين الرحمة والتسامح، هو دين الرأفة بالإنسان، واحترام حقوقه، مهما كانت عقيدته، ولم يسجل التاريخ أن المسلمين اعتدوا يوماً على غيرهم من أتباع الديانات الأخرى، أو منعوهم من ممارسة عقائدهم، بل كان أعداء الإسلام ـ قديماً وحديثاً ـ هم أصحاب العداوة والبغضاء، وهم المتعصبون لباطلهم، تتكرر اعتداءاتهم على المسلمين في كل مكان، كما يجري اليوم في الهند، وكشمير، وبورما، وفلسطين، والبوسنة والهرسك، وغيرها، مما يحمل الإعلام أخباره في كلّ لحظة.

ولكن ليل الظلم لا بد له من فجر: ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد. يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم، ولهم اللعنة، ولهم سوء الدار﴾ (غافر : ٥١ ـ ٥٢).

وصدق الله العظيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين..



أولاً :
بحوث الشريعة وأصول الدين



منهج البحث العلمي في الإسلام

أ. د. إبراهيم محمد سلقيني*

بزغ فجر الإسلام فوجد الناس قد انصرفوا عن العلم، فانصرف العلم عنهم، فتخلف الناس نتيجة لذلك، وتأخروا في كل ميدان، لذلك كان أبرز ما جاء به الدين الإسلامي ودعا إليه تعلم العلم وتعليمه، فقد رفع الإسلام من قدر العلم كثيراً، كان ذلك منه في عصور سادتها الجهالة.

وقد جاءت آيات وأحاديث كثيرة تحث على العلم، وتبين فضله، وترفع من شأن ذويه، وحسبك تقديراً للعلم أن أول ما نزل من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم﴾(١). ولقد ذكر اسم العلم معرفة ونكرة في عشرات الآيات من القرآن الكريم، وهو مطبق على علوم الدين والدنيا، لا تقف عند حد، ولا تنتهي عند نوع خاص من المعرفة.

فمن العلم المطلق قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾(٢). أي لا تتبع ما ليس لك به علم يثبت عندك بالرؤية البصرية، أو بالروايات السمعية، أو بالبراهين القطعية، فإن الله تعالى يسألك عما أعطاك من آلات هذا العلم. ولقد جعل الله تبارك وتعالى العلم مقياس التفاضل بين الناس، وبه ترتفع أقدارهم، فقال سبحانه: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون، والذين لا يعلمون﴾(٣). ذلك لأن الشخصية الإنسانية لا يقومها ولا يرقيها شيء سوى العلم، لذلك حكم الله سبحانه أن أهله يمتازون

---

* عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي.

(١) سورة العلق (٢ ـ ٥).

(٢) سورة الإسراء الآية (٣٦).

(٣) سورة الزمر الآية (٩).

ممن سواهم، ثم نرى القرآن الكريم في آية أخرى يصرح بأن العلماء لهم درجات عند ربهم، وميزات يخصهم بها، قال تعالى. ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين أوتوا العلم درجات﴾(١)، كما أنه سبحانه اعتد بشهادة أهل العلم في وحدانيته، فقال سبحانه ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط﴾(٢).

ومن ناحية أخرى نزل القرآن الكريم يسجل على الذين لا يعلمون حكماً لا يرضاه ذو إدراك لنفسه، ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون﴾(٣)، كذلك يقول تعالى رادعاً المستبدين: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾،(٤)، وذلك حتى يخففوا من كبريائهم، ويعدوا أنفسهم لتلقي نقد الناقدين، ويطلب القرآن من المؤمن أن يكون دائماً في استزادة من العلم ﴿وقل رب زدني علما﴾(٥) ويبين القرآن الكريم أن الإنسان مهما يضربْ في ساحات العلم فإنه لا يزال في البداية ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾(٦). ولم يكن العبد الصالح الذي ذكر في سورة الكهف متبوعاً وسيدنا موسى تابعاً إلا لأنه حظي بهبة العلم من الله الواسع العليم، قال تعالى ﴿فوجدا عبداً من عبادنا...﴾(٧).

وقد بين الله سبحانه سبب اختيار طالوت ملكاً على بني اسرائيل راداً على من اعترض، ﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً، قالوا أنى يكون له الملك علينا، ونحن أحق بالملك منه، ولم يؤت سعة من المال، قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾(٨). فأولاد يهوذا أغنياء، وطالوت من الفقراء، فأرادوا أن ينازعوه الملك، فرد عليهم الله سبحانه أن الملك ينال وترقى سدته بالعلم رمز القوة المعنوية، والجسم رمز القوة المادية، ولقد

---

(١) المجادلة الآية (١١).
(٢) سورة آل عمران (١٨).
(٣) سورة الروم (٥٩).
(٤) سورة يوسف (٧٦).
(٥) سورة طه الآية (١١٤)
(٦) سورة الإسراء الآية (٨٥).
(٧) الكهف الآيات (٦٦ ـ ٦٧).
(٨) سورة البقرة الآية (٢٤٧).

بين صلى الله عليه وسلم أن التنافس لا يكون إلا بالعلم، ففيه ليتنافس المتنافسون، والتسابق لا يكون إلا على تحصيل المعرفة، فعليه ليتسابق المتسابقون، لأن الخير كل الخير في العلم، قال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»(١).

وإن العلم المقرون بالعمل والعبادة يرفع الله صاحبه منزلة لا تعلوها منزلة، هي منزلة الرسالة والنبوة من ناحية الفضل، لا من ناحية الوحي والتشريع، قال رسول الله ﷺ «فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل منكم»(٢).

والرسول ﷺ يبين أن الانبياء عليهم السلام تركتهم أسمى من المال، وورثتهم أفضل الوارثين، العلم تركتهم، والعلماء ورثتهم، ومن ورث العلم الصحيح الذي يرشد إلى الخير، ويهدي من ناله سواء السبيل، فقد فاز وكان من المفلحين، فعن أبي الدرداء أنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورِّثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورَّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر)(٣).

كما يعدُّ الإسلام التعليم إجبارياً، قال عليه الصلاة والسلام. «طلب العلم فريضة على كل مسلم»(٤)، فطلب العلم فريضة لا تقتصر على مراحل الطفولة والمراهقة، بل من المهد إلى الحد.

والعلوم في نظر الإسلام نوعان :

أ ـ علوم هي فرض عين كتعلم أمور العقيدة والعبادة على القدر الذي تصح فيه، وتعلم حسن المعاملة، وحدود المنكرات، وتعلم العلوم المسلكية لكل فرد، كتعلم شؤون التجارة وأحكامها للتاجر، والزراعة للزارع.. الخ.

---

(١) رواه البخاري ج١ ص ٢٦

(٢) رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح.

(٣) رواه أبو داود والترمذي

(٤) رواه البيهقي في شعب الإيمان عن أنس، والطبراني في الكبير، والطبراني في الصغير، والخطيب البغدادي.

ب ـ علوم فرض كفاية: بقية العلوم الأخرى: كالطب والهندسة والكيمياء والكهرباء والذرة والعلوم الصناعية والحربية، وهذا يدل على ضرورة التخصص، فإذا لم يتخصص أحد من المسلمين أثموا جميعاً، مما يقود إلى توفير المختصين في كل المجالات الحيوية.

وإذا كان طلب العلم فريضة، فتارك العلم تارك لفريضة فرضها الله، ومن البديهي أن تارك الفريضة له عقوبته عند الله سبحانه، أما العقوبة الدنيوية لتارك التعليم فقد ذكرها الرسول الكريم ﷺ عندما سمع بقبيلتين متجاورتين، إحداهما عالمة والأخرى جاهلة، لا تقوم الأولى بواجبها من تعليم العلم، ولا تقوم الثانية بواجبها من تعلم العلم، إذ صعد المنبر، وخطب الناس وقال: (ما بال أقوام لا يعلمون جيرانهم، ولا يفقهونهم، وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم، ولا يتفقهون، والله ليعلمن قوم جيرانهم، وليتعلمن قوم من جيرانهم، أو لأعاجلنهم العقوبة)(١)؛ فقوله ﷺ (أو لأعاجلنهم العقوبة) يشير إلى العقوبة الدنيوية، أماما هي هذه العقوبة؟ ما نوعها؟ وما مقدارها؟ فإن الرسول ﷺ لم يبينها، فهي خاضعة إذاً لمبدأ التعزير، يقدرها الحاكم بما يصلح أحوال الناس.

وهكذا نلاحظ أن الإسلام أول نظام في العالم فرض العلم فرضاً، ويعاقب من لا يتعلم، إن هذا النظام لم يصل إليه أبناء القرن العشرين مع ما يدعونه من مدنية ومن شعارات براقة.

والتعليم في الإسلام مجاني، فقد أرسل الرسول ﷺ المعلمين إلى القبائل يبذلون العلم مجاناً، وكذلك سار على هذا الطريق علماء الإسلام الأجلاء وأئمة المسلمين، فهذا الإمام مالك رضي الله عنه يجلس في المسجد ليعلم الناس دون أن يتقاضى على ذلك أي أجر، وهذا سعيد بن المسيب وأبو حنيفة والأوزاعي وغيرهم.. وغيرهم لم يعهد عن أحد منهم أنه أخذ أجراً، وإن أفتى المتأخرون من العلماء بجواز أخذ الأجرة مقابل التفرغ للقيام بأعباء التعليم.

---

(١) رواه الطبراني.

ولم يكتف الإسلام بكل ذلك بل بنى أصوله على العلم الصحيح، والتفكير السليم.

فالعقيدة تقوم على التفكير، لا على التقليد أو الهوى، فالطريق الموصل إلى الإيمان بالله عز وجل هو التأمل في ملكوت السموات والأرض، والاعتبار بما في كتاب الكون من آيات ناطقة بقدرته تعالى وعظمته، ﴿إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون﴾(١).

كما يأمر الإسلام بالحذر من الظنون والأوهام، ويعلل ذلك بأنهما من الأسباب التي أدت إلى تضليل الناس، وإفساد نفوسهم. ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله، إن يتبعون إلا الظن، وإن هم إلا يخرصون﴾(٢)، ويقول سبحانه ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾(٣).

والقرآن يأمر بالاعتماد على العلم اليقيني، لا على الأهواء والأوهام، ويذم أقواماً غامروا بعقولهم في متاهات من الظنون والأهواء التي من شأنها أن تغطي الحقائق بدلاً من أن تكشف عنها ﴿بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم﴾(٤)، وقال سبحانه: ﴿وإنَّ كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم﴾(٥).

والإسلام دين الحجة والبرهان، فهو يأمر بأن لا يقبل الإنسان شيئاً على أنه حق إلا إذا قام عليه البرهان ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، تلك أمانيُّهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾(٦).

ولا يجوز الإيمان بشيء إلا ببرهان، فإذا سئل المؤمنون عن معتقداتهم لم يتلعثموا في الجواب كما هو شأن المقلدين الذين لا ينظرون فيما يلقى إليهم نظر تمحيص ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه، إنه

---

(١) سورة البقرة (١٦٤).
(٢) سورة الأنعام (١٦).
(٣) سورة يونس (٣٦).
(٤) سورة الروم (٢٩).
(٥) سورة الأنعام (١١٩).
(٦) سورة البقرة (١١١).

﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾(٢).

كما أن الإسلام عدوٌّ التقليد الأعمى، فهو يشدِّد النكير على أناس كانوا يتمسكون بالرأي لا لأنهم عقلوه، ولكن لأن آباءهم فعلوه، ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾(٣)، وقال تعالى أيضا: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً، ولا يهتدون﴾(٤).

والقرآن ينفر الشعوب من التقليد الأعمى للقادة ﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب، وتقطعت بهم الأسباب﴾(٥).

والقرآن لا يكتفي بالنهي عن التقليد للآباء، والانقياد الأعمى للقادة والزعماء، بل يدعو إلى الأخذ بالأحسن ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله﴾(٦).

وهكذا أضفى الإسلام الصفة الدينية على البحث عن الحقيقة العلمية سواء أكانت من نوع الخبر أم من نوع الإنشاء، وبدهي أن القيام بهذه المهمة يتوقف على وضع منهج للبحث، ومعلوم أنه بقدر ما يكون المنهج صافياً سليماً يخطه العقل السليم تكون الغاية صحيحة سليمة، لذلك لا غرابة إذا رأينا أن الإسلام يرفع من شأن العقل، ويأمر باستخدامه في قضايا الحياة الصغرى منها والكبرى، وجعل الذين يحكمون عقولهم(٧) ويستنفدون طاقات تفكيرهم

---

(١) سورة المؤمنون آية (١١٧).

(٢) سورة النمل آية (٦٤).

(٣) سورة المائدة آية (١٠٤).

(٤) سورة البقرة آية (١٧٠).

(٥) سورة البقرة آية (١٦٦).

(٦) سورة الزمر آية (١٨).

(٧) والمقصود الطرق العقلية الفطرية هي التي جاء بها القرآن الكريم، واتفق عليها الشرع والعقل، وتلازم الرأي والسمع (فتاوى ابن تيمية ج١ ص ٤٩).

في كشف حقائق الحياة، واكتناه أسرارها هم وحدهم أهلاً لأن يوجه إليهم الخطاب، وأما أولئك الذين أوقفوا حركة العقل، وأوصدوا في وجهه باب المعرفة، فليس لهم من شرف الإنسانية حظ، ولا من كرامة البشر نصيب. وإذا استعرضنا ما جاء في القرآن الكريم وحده. في سياق الحث على إعمال العقل والنهي عن إهماله وجدنا أنه قد ذكر في القرآن الكريم وحده ما يقرب من سبعين مرة. فالشرع لم يتبين إلا بالعقل، والعقل لن يُهدى إلا بالشرع.

والحقائق العلمية إما أن تكون فكرية محضة، وإما أن تكون مستندة إلى الحواس.

أولاً ـ الفكرية المحضة : كثير من الحقائق لا يتوقف إثباتها على الحواس، بل يكفي في إثباتها الفكر وحده، دون حاجة إلى تأييدها بمشاهدة أو تجربة، ومن هذه الحقائق ما يسمى (بالبدهيات)، وهي القضايا التي إذا عرضت على العقل السليم كان مجرد عرضها كافياً في إثباتها، والتسليم بمقتضياتها، فهي في غنى عن أن يبرهن عليها، مثل الواحد نصف الاثنين، والضدان لا يجتمعان، والأثر لابد له من مؤثر، وما شابه ذلك.

وهذه الحقائق البدهية هي الأساس في إثبات القضايا العقلية المحضة، ولولاها لما استطاع الإنسان الوصول إلى حقيقة عقلية؛ إذ لابد للإنسان في طريق وصوله إلى حقيقة عقلية من أن يستند إلى هذه البدهيات، وأن يجعلها العماد الذي يرتكز عليه في حياته العقلية.

ثانياً : الفكرية المستندة إلى الحواس أو التجربة. هناك من القضايا العلمية اليقينية ما يكون الفكر فيها وسيلة فقط، وهو مفتقر في إثباتها إلى أن يستند إلى الحس أو التجربة، مثل قولنا المعادن تتمدد بالحرارة، والماء مركب من الأوكسجين والهيدروجين، والحديد جسم صلب، والحرير ناعم، وما شابه ذلك؛ وهذه الحقائق وإن كانت لها مكانة معتبرة في الاستدلال لكنها لا تبلغ من حيث التقويم منزلة القسم الأول في الاستدلال، ذلك لأن الإدراك الحسي قد يعتريه الخطأ كمن هو مصاب بمرض عمى الألوان، فقد يحكم على اللون الأحمر بأنه أصفر أو بالعكس.

ومن أسباب الخطأ الضلال، ويكون بسبب التفسير الخاطىء الناجم عن الحالة النفسية للشخص، فالخائف ينظر إلى ظل شجرة فيحسبها شخصاً يتربص به، أو يرى ثوباً معلقاً فيتوهمه شبحاً ينقضُّ عليه، والتجربة إنما تبرهن على نفسها في الماضي والحاضر فقط، أما في المستقبل فلا تستطيع أن تثبت نفسها فيه، لأن التجربة مبنية على أن شيئاً ما قد تكرر على شكل معين، ومن تكراره فقط نشأت علميته، والتكرار إنما كان في الماضي، ويمكن التأكد منه في الحال، أما في المستقبل حال كونه مستقبلاً فلا يمكن التكرار فيه، لأنه لم يأت، وإذا جاء وأمكن التكرار فيه أصبح ماضياً.

ومن الممكن أن تنحل القضايا التجريبية في يوم من الأيام بتجارب أخرى جديدة، ولكن ليس في الإمكان أن ينحل دليل عقلي منطقي، قال سيتوارت ميل الفيلسوف الانكليزي وهو من اكبر علماء المذهب التجريبي: إنه وإن كانت بعض التجارب غير منحلة وغير منتقضة فليس كل تجربة غير ممكنة الانحلال والانتقاض. على أن ذلك لا يكون طاعناً في الدليل المستند إلى الحس والتجربة بل ليتبين عند التقويم ما للقضايا الذهنية المحضة من قيمة كبرى في الاستدلال، لا تصل إلى قوتها القضايا الأخرى. ثم إننا من جهة أخرى نجد أن العقل وحده هو الذي يفسر التجربة والمحسوس، ويستخرج منهما المعنى الذهني، وهما ليسا بشيء بدون العقل، فالإحساس بدونه أمي، والتجربة بدونه خرساء، واستخراج المعنى وتحقيقه إنما يكونان بفضل العقل وحده، فالحقائق الحسية متوقفة توقفاً تاماً على الحقائق العقلية، ومن الخطأ الفادح أن نجعل القيمة الكبرى في الاستدلال للحقائق الحسية والتجريبية، وأن نهمل القضايا الذهنية العقلية.

بعد كل ذلك نستطيع أن نتبين الأسس التي يقوم عليها المنهج الصحيح لقد رسم القرآن الكريم منهجاً لاكتساب الحقائق العلمية، وهذا المنهج لا يمكن الاستغناء عنه لكل باحث عن الحقيقة العلمية، ويمكن تلخيص هذا المنهج بما يلي

أولاً : إن أية قضية من القضايا لا يمكن إثباتها بمجرد دعواها، بل لابد أن تكون مستندة إلى دليل يدعمها، وبمقدار صحة الدليل وقطعيته تكتسب

القضية الصحة والثبوت، وهذا ما صرح به القرآن الكريم في مواضع مختلفة، منها: قوله تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾(١).

ولكل قضية من القضايا، ولكل نوع من الدعاوى نوع من الأدلة العلمية يناسبها، فالدعاوى المتعلقة بطبائع الأشياء المادية يستدل عليها بالبراهين التجريبية المسحوسة، والدعاوى المتعلقة بالمجردات لا تقبل إلا بالبراهين المسَلَّمة. والدعاوى المتعلقة بحقوق الأفراد والجماعات لا تقبل إلا بالشهادات المثبتة لها، وهكذا لا تصبح القضية حقيقة علمية إلا بوجود الدليل المناسب لها.

ثانياً : إن الواجب على الباحث أن يفرق في أثناء عملية الاستدلال بين الدليل اليقيني وبين الدليل الظني وما دون الظني، وبين النظرية في العلوم وبين الحقيقة العلمية، فالدليل اليقيني وحده هو الذي يصح الاعتماد عليه في الأصول من العقائد(٢) والاحكام. وهذا ما جاء به القرآن في كثير من الآيات منها. ﴿وما يتبع أكثر هم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾(٣). أما الأحكام العملية فيكفي الاستدلال لها بغلبة الظن.

ثالثاً : لابد للباحث من طرح التقليد الأعمى، وهو أكبر خطر على الوصول إلى الحقائق واكتشافها، بل هو المعول الهدام لصرح العلم الصحيح.

ولقد كان بين الإسلام وبين التقاليد العمياء صراع عنيف دام فترة من الزمن، حتى استطاع أن يقتلع جذورها من نفوس الجاهلين، ويفتح عقولهم لتستضيء بنور الحق، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾(٤).

---

(١) من سورة البقرة آية (١١١).

(٢) كالإيمان بأركان العقيدة، فإنها في الواقع ثابتة بأدلة عقلية فطرية.

(٣) سورة يونس الآية (٣٦). (٤) سورة البقرة الآية (١٧٠).

رابعاً : أن لا يوجد تناقض بين الحقائق، إذ لو جاز التناقض بين الحقائق لا نهار صرح العلم، ولما كان من فائدة لوجود العقل، وهذا ما جاء موضحاً في الآية الكريمة ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾(١)،إذ التناقض أشد من التفاوت، فإذا انتفى التفاوت كان التناقض منفياً من باب أولى.

خامساً : لابد من الاعتماد على الحواس في القضايا التجريبية المادية فلقد عرفنا أن من القضايا ما يمكن إثباته بطريق الذهن وحده، وأن قسماً آخر يفتقر في إثباته إلى الاعتماد على الحواس، ومن هذا القسم العلوم المادية، ولولا اعتمادها على الحواس ومن وراء الحواس العقل لما اتسعت هذه العلوم، ولما تمكن الإنسان من كشف شيء جديد. والقرآن يطلب من أولي النهى أن يعملوا حواسهم وعقولهم في مظاهر الحياة، وألا يهملوها وسيسألون يوم القيامة عن هذا الإهمال، قال تعالى ﴿ولقد ذرانا لجهنم كثيراً من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالانعام بل هم أضل﴾(٢).

ومما تقدم نعلم أنه لا بد للباحث من أن يأخذ بهذه القواعد التي رسمها القرآن الكريم، وجعلها منهاجاً للوصول إلى الحقائق، بل لابد من التزامها حتى يكون في حرز عن الخطأ ومجافاة الصواب، وسواء أكانت هذه الحقائق دينية أم دنيوية؛ ومن هنا حكم علماء الإسلام على أن الإيمان المعتبر هو الإيمان القائم على الدليل والبرهان، وأن إيمان المقلد غير صحيح إذا كان عنده قدرة على التفكير والاستدلال؛ أما اذا لم يكن له قدرة على النظر والاستدلال فيقبل إيمانه عن طريق التقليد لعجزه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

سادساً طريقة الوصول إلى الأحكام الشرعية :

وهكذا فإن الإيمان إذا لم يكن قائماً على البرهان العقلي لا يكون

---

(١) سورة الملك الآية (٣).

(٢) سورة الأعراف الآية (١٧٩).

صحيحاً(١) مادام صاحبه قادراً على التفكير والنظر، وكذلك الإيمان برسالة محمد ﷺ لابد أن يكون قائماً على الدليل العقلي، ومتى استقر الإيمان بالله، والإيمان برسالة محمد ﷺ عن طريق الاستدلال، كان المؤمن ملزماً بأخذ الحلول التي جاءت في الإسلام للمشاكل، وملزماً بأخذ الأحكام للحوادث، فهذه فروع عن الأصل، وهو الإيمان، والفرع يبنى على الأصل، والجزئيات تتبع الكليات، ومعلوم أن مصدر الأحكام الإسلامية القرآن الكريم، والحديث الشريف، ولابد من الرجوع لهذين المصدرين لأخذ الأحكام منهما من منهج واضح يسهل على الباحث طريق الوصول إلى حكم الله، في المسائل التي يتعرض لها، ويتجافى به عن الخطأ، ويتباعد به عن الخبط والضلال. ولذلك وضع علماء المسلمين منهجاً دقيقاً لاستنباط واضح المعالم، بيِّن الخطا، فما على المسلم إلا أن يدرس هذا المنهج دراسة واعية، ثم يطبق خطواته، فإذا به يصل إلى مقصوده دون خطأ أو التواء أو غموض.

خطوات المنهج :

وهذا المنهج بعد تطبيق الركائز الخمس التي أشار إليها القرآن، ونوهت بها، يتألف من خطوتين، ولابد للباحث أن يمر في مرحلتين، مرحلة إثبات النص أولاً، ثم مرحلة فهم النص ثانياً.

أولاً : مرحلة اثبات النص :

النصوص التي يعتمد عليها في الإسلام هي ـ كما مر ـ كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فأما كتاب الله فإن نصوصه ثابتة، وقد نقله إلينا بالتواتر علماء المسلمين، وتناقلته الأجيال على كيفية لا يمكن أن يتطرق إليها أدنى شك، إذ حفظه الله تعالى من الأيدي العابثة خلال القرون المتطاولة، فلا حاجة فيه إلى المرحلة الأولى مرحلة إثبات النص.

---

(١) المراد بالبرهان العقلي الفطري الذي جاء به القرآن الكريم، واتفق العقل والشرع عليه، وتلازم الرأي والسمع كما ذكرت (الفتاوى الجزء الأول ص ٤٩).

وأما السنة فثبوتها يتوقف على أمرين صحة المتن، وصحة السند.

أ ـ صحة المتن والمتن هو نص الحديث فإذا أردنا أن نحكم على متن الحديث أنه صحيح فلابد أن يكون خالياً من الأمور التالية: ركاكة اللفظ والمعنى، ومخالفة القرآن الكريم، ومخالفته للمنطق السليم، ومخالفته لما ثبت في التاريخ الصحيح. والحكم في ذلك لأهل الاختصاص.

ب ـ صحة السند : السند كما نعلم هو رفع الحديث إلى رجاله الذين يرويه بعضهم عن الآخر إلى رسول الله ﷺ، ولكي نحكم على حديث أنه صحيح لابد أن ننظر في كل فرد من أفراد السند، فإذا كان كل راو فيه عدلاً ضابطاً لما حفظ، ثم كان سند الحديث متصلاً لا انقطاع فيه، سالماً من الشذوذ والعلة القادحة حكمنا على هذا السند بالصحة والقبول، وإن خلا من شيء من ذلك حكمنا عليه بالضعف.

ولقد وضع العلماء المسلمون علماً مستقلاً دقيقاً يُتعرَّفُ بواسطته الحديث الصحيح من غير الصحيح، ويعرف هذا العلم بعلم مصطلح الحديث، وتفرع عنه فن آخر هو علم الجرح والتعديل، وتفرع عن الجرح والتعديل علم تراجم الرجال، حيث تلتقي هذه العلوم على وضع ميزان بغاية الدقة، وهكذا احتوت المكتبة الإسلامية التي في كل بلد منها أثر، وفي كل مكتبة من مكتبات العالم منها خبر، احتوت على مؤلفات كبرى تستعرض معجم الرجال الذين وردت أسماؤهم في أي سند من الأسانيد تستطيع أن تقف على ترجمة من تشاء جرحاً أو تعديلاً، وأن تعرف الزمن الذي عاش فيه لتعلم من ذلك معاصريه.

هذا عرض سريع جداً لما يتعلق بتحقيق النقل والخبر، ولكن على الذي يرغب الاستزادة أن يعكف على العلوم التي نوهت بها ليجد الجهد الغريب، وليجد الكثير من علماء الحديث من يقطع مئات الأميال في زمن لا توجد فيه الطائرة ولا السيارة متعرضاً للمشاق والمهالك لا لشيء إلا ليلقى عالما يروي

حديثاً عن رسول الله ﷺ، لا ليعلمه ويحفظه فحسب، ولكن يريد أن يتلقاه منه أيضاً، ويستأذنه بروايته عنه، لكي تزداد طرق هذا الحديث عنده.

إنه يسهل علينا جداً أن نقرأ إسناداً من هذه الأسانيد في كتاب من كتب الصحاح دون أن نتكلف أي جهد أو مشقة، ولكن المهم أن نتبين صورة ذلك الجهد العجيب الذي بذل، وتلك التضحيات التي قدمت في سبيل هذين السطرين فقط من الإسناد الذي لا نلتفت إليه اليوم، بل قد يضيق بعضنا بقراءته.

ثانياً : مرحلة فهم النص :

أما المرحلة الثانية في المنهج فهي مرحلة فهم النص، وهي تأتي بعد مرحلة إثبات النص، فبعد أن يتأكد الباحث من ثبوت النص وصحته متناً وسنداً يعود إلى النص فيبذل أقصى ما عنده من جهد لفهمه، واستنباط الحكم منه، وفهم النص، يتوقف على أمور:

منها: معرفة اللغة العربية مفرداتها وتراكيبها، ومعرفة النحو والبيان، فمن لم يكن ضليعاً من اللغة العربية في ميادنيها المختلفة فليس أهلاً لأن يستنبط الأحكام(١).

ومن لا يتطابق فهمه مع أصول اللغة العربية فإنما يكون فهمه وسوسة من وساوس الشيطان.

ومنها: معرفة أسباب النزول وأسباب الورود، فإن معرفة سبب النزول وسبب الورود تلقي ضوءاً على النص، وتكشف للباحث السبيل إلى المعنى الحقيقي.

ومنها: معرفة ما تقدم من النصوص وما تأخر، فإن من المعلوم أن التشريع الإسلامي جاء متدرجاً كما في تحريم الخمر مثلاً، فقد يأتي نص من النصوص فينسخ حكم نص سابق، ولذلك يتعين على فاهم النص معرفة السابق من اللاحق من النصوص.

---

(١) أصول الفقه للعلامة الشيخ محمد أبو زهرة.

ومنها: معرفة طرائق الاستنباط، ولقد وضع العلماء المسلمون علماً مستقلاً دقيقاً يعين على طرائق فهم النص، ويعرف هذا العلم «بعلم أصول الفقه» وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

لقد وضع علماء المسلمين قواعد محصوها تمحيصاً، وبنوها على أصول أجمعوا عليها إجماعاً، وعلى مناهج التزموها في اجتهادهم، ومعايير دقيقة كانت متحكمة في أذهانهم وأبحاثهم، حتى إذا ما رجعنا إلى فقه كل واحد منهم تيقنًا أنهم لم يكتبوا إرضاء لنزعة شخصية، أو انبعاثاً عن هوى متبع، أو تحقيقاً لمطلب دنيوي، أومجاراة لتسلط عابث، ويُتخذ من فقههم ومنهجهم فيه نموذج يحتذى به.

ولقد كان علم أصول الفقه كسابقه ـ علم مصطلح الحديث ـ من العلوم المستحدثة، إذ كان العلماء في الصدر الأول في غنية عنه، لأنهم كانوا على تمام العلم باللغة العربية، يعرفون معاني ألفاظها، وما تقضي به أساليبها، وصحبتهم لرسول الله ﷺ وقربهم منه ومعرفتهم بالأسباب التي من أجلها كانت الشرائع، أكسبتهم معرفة بسر التشريع، ذلك بالإضافة إلى ما امتازوا به من صفاء الخاطر، وقوة الذكاء، وحدة الذهن، فلم يكونوا بحاجة إلى شيء وراء ذلك في استنباط الأحكام من مصادرها، فلما جاءت بعدهم أمم اختلطت بغيرها، وانقلبت العلوم كلها صناعة احتاج العلماء إلى وضع قواعد هذا العلم لاستفادة الأحكام من الأدلة، وليتقيد الفقيه بها في استنباطه حتى لا يخرج عن الجادة، دعماً للحق وحداً للأهواء(١)، بعد كل ذلك نستطيع أن نتأكد أنه لم يعرف التاريخ حتى الآن أمة من الأمم جعلت لبحثها العلمي منهجاً واضحاً صحيحاً دقيقاً، لا يأتيه الباطل والضلال من بين يديه ولا من خلفه غير الأمة الإسلامية.

ومن هذه الخلاصة السريعة جداً عن منهج البحث العلمي في الإسلام

---

(١) أصول الفقه للعلامة الخضري.

التي أخذتها من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، ومن واقع أبحاث العلماء المسلمين تبين لنا مدى ما يعتمدون عليه في أبحاثهم من المنهجية، والموضوعية المجردة، فالعلماء المسلمون يبحثون أول ما يبحثون عن ثبوت النص وصحته كما رأينا، فإن ثبت عندهم صحة النص بتلك الطريقة الدقيقة الواضحة، فلا بد بعد ذلك من فهمه فهماً دقيقاً ممن توفرت فيه المؤهلات العلمية، وضمن شروط قاسية ودقيقة.

وليس لكل من هب ودب، ولا لأنصاف المتعلمين، وأرباعهم، وأثمانهم، وأعشارهم، وأصفارهم وأدعيائهم، ولا لمن لم تتوافر العدالة فيهم من ملاحدة هدامين، أو فسقة متحللين، ولا من استعمرت الثقافات الأجنبية عقولهم وقلوبهم، ولا لمن يتقربون للزعماء والقادة بالتحليل، أو يتملقون العامة بالتحريم أن يتصدر لاستنباط الأحكام والفتيا.

وإذا كان علم الطب والهندسة مباحاً للجميع مثلاً، فلا يجوز لدجال لم يدرس الطب سنين طويلة نظرياً وعملياً على أساتذة مهرة أن يتعرض لعلاج المرضى، فيقلع عيونهم، أو يشق بطونهم، ولا لمن لم يدرس الهندسة سنين طويلة نظرياً وعملياً، ان يبني سداً أو يصمم حصناً، وكذا الفهم والاستنباط مباحان بهذا المعنى ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال، وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾(١).

نتيجة لكل ذلك أعطى المنهج المسلمين حقائق علمية ثابتة، لا نظريات متبدلة، لذا وجدنا ان سلوك هذا المنهج السليم يضمن للمسلمين الوصول إلى الحقائق العقلية، والشرعية، وبالتالي يضمن لهم وحدة فكرية، ووحدة تشريعية، ويقضي على التفرق الذي يعد عدم سلوك المنهج العلمي الصحيح من أهم أسبابه(٢).

---

(١) سورة النحل آية ١١٦.

(٢) الميسر في أصول الفقه الإسلامي للدكتور إبراهيم محمد سلقيني.

فهرس المراجع

١ ـ الأحكام السلطانية للقاضي محمد بن الحسين الحنبلي، ط ٣. دار الفكر ١٣٩٤ هـ.

٢ ـ الإسلام في القرن العشرين للعقاد.

٣ ـ أصول الفقه للعلامة الشيخ محمد أبي زهره.

٤ ـ أصول الفقه للعلامة محمد الخضري.

٥ ـ بين الدين والعلم عبدالرزاق نوفل.

٦ ـ تجديد في المسلمين لا في الإسلام للدكتور عمر فروخ.

٧ ـ الترغيب والترهيب للحافظ المنذري، ط ٣، دار الإيمان دمشق، ١٣٨٨ هـ.

٨ ـ التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي ط ٢، ١٣٩٩هـ ـ دار إحياء التراث العربي.

٩ ـ سنن أبي داود دار الحديث حمص ١٣٨٨ هـ.

١٠ ـ سنن البيهقي دار المعرفة بيروت.

١١ ـ سنن الترمذي بيروت دار الفكر ١٤٠٣ هـ ط ٢.

١٢ ـ صحيح الإمام البخاري دار الجيل بيروت.

١٣ ـ المعجم الصغير للطبراني دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٣ هـ

١٤ ـ المعجم الكبير للطبراني ط ٢ مكتبة التوعية الإسلامية.

١٥ ـ فتاوى العلامة ابن تيمية دار الفكر ١٤٠٣ هـ.

١٦ ـ فقه السنة السيد سابق دار الكتاب العربي بيروت، ط ٧.

١٧ ـ قصة الصراع بين الدين والفلسفة للدكتور توفيق الطويل ط ١٩٧٩م

١٨ ـ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان دار الحديث ـ القاهرة ١٤٠٧ هـ.

١٩ ـ مختصر صحيح الإمام مسلم، بيروت، المكتب الإسلامي ط ٤، ١٤٠٢ هـ.

٢٠ ـ المدخل الفقهي العام للعلامة الأستاذ الشيخ مصطفى أحمد الزرقا دمشق دار الفكر ١٩٦٧م.

٢١ ـ مشكلة الثقافة مالك بن نبي دار الفكر دمشق ط ٤، ١٤٠٤ هـ.

٢٢ ـ المقاصد الحسنة لشمس الدين السخاوي بيروت دار الكتب العلمية ١٣٩٩هـ

٢٣ ـ الميسر في أصول الفقه الإسلامي للدكتور إبراهيم محمد سلقيني. دار الفكر دمشق ١٩٩١م.



المفاوضات في الإسلام

أ. د. : وهبة الزحيلي*

منذ عام ونيف في ٢٩ تشرين الأول «أكتوبر» سنة ١٩٩١ بدأت المفاوضات المباشرة بين العرب وإسرائيل في مدريد لإنهاء مشكلة النزاع في الأرض المحتلة «فلسطين» برعاية أمريكا والاتحاد السوفييتي تحت مظلة منظمة الأمم المتحدة، وكان ذلك حدثاً دولياً كبيراً، تجمع له عشرات الصحفيين، ونشرت أنباءه صحف العالم المختلفة، وكانت المحادثات مشاهدة على شاشات التلفاز الصغيرة في كل بيت من طريق الأقمار الصناعية. وتساءل كثير من المسلمين عن مدى جواز هذا التفاوض من الناحية الشرعية، وظنوا أن هذه المفاوضات تكاد تقترب من المعاهدات أو الحل الدائم سلمياً والاعتراف بإسرائيل في فلسطين، والعودة إلى حدودها ما قبل حرب ١٩٦٧ على أساس قراري مجلس الأمن ٣٣٨، ٢٤٢.

ويحسن أن أسهم في بيان الحكم الإسلامي؛ لأن القضية ليست كما يظن معقدة أو صعبة في مجال إبداء الرأي، وذلك يجرنا إلى أن نتكلم على مبدأ المفاوضات في الإسلام بصفة عامة بين المسلمين وغير المسلمين، ليكون التصور أشمل والرؤية أوضح، والحكم ذا أبعاد مستقبلية، له دوره في كل ما يقع من حوار بين الجانب الإسلامي والجانب غير الإسلامي في القضايا المعقدة ذات التأثير الكبير في التاريخ. ويكون بحث الموضوع في المحاور الآتية مستلهماً مادة الحكم من القرآن الكريم، والسنة، والسيرة النبوية، وتاريخ الخلفاء:

تعريف المفاوضات وأهميتها وتاريخها :

المفاوضات إحدى الوسائل المشروعة لحل المنازعات بالطرق السلمية التي هي المفاوضة، والوساطة، والتوفيق، والتحكيم. وإذا لم نتطلب وجود عنصر التكافؤ أو التساوي بين الطرفين المتفاوضين، فإن أول إشارة للمفاوضات

---

* رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق ـ كلية الشريعة.

نجدها في الإنجيل والتوراة حيث كانت مفاوضة بين إبراهيم الخليل وربه، وبين موسى كليم الله في صحراء سيناء على جبل الطور، وقد أشار القرآن لمواعدة الله موسى عليه السلام في الطور، حيث كلمه الله وسأله عما في يمينه، واستمتاع موسى بكلام الله، وإظهار معجزته بالعصا واليد، ثم طلب موسى من ربه في مرحلة الوحي أن يؤيده بأخيه هارون في مهمة الذهاب إلى فرعون وقومه، وذلك في مواضع كثيرة في القرآن الكريم كما في الآيات الواردة في سورة طه من (٩ - ٥٥).

وذكر القرآن الكريم لوناً آخر من الحوار بين إبراهيم وربه في سورة البقرة (الآية ٢٦٠) حيث طلب إبراهيم من ربه أن يريه كيف يحيي الموتى.

وفي السنة والسيرة النبوية وإشارات القرآن الكريم حوار بين الله تعالى ونبيه محمد ﷺ حول فرضية الصلاة في حادث الإسراء والمعراج وتخفيفها من خمسين صلاة إلى خمس صلوات.

وتقع مفاوضات كثيرة بين التجار من دول مختلفة أو في سوق دولة واحدة حول الأسعار واستيراد السلع وتصديرها وبخاصة في الأزمات الاقتصادية أو بعد حرب ناشبة، حتى ينتهي الطرفان بعد المساومة إلى اتفاق أو صلح معين.

والمفاوضة في لغتنا العربية: معناها الاشتراك في كل شيء، كالتفاوض، والمساواة، والمجاراة في الأمر، كما في القاموس المحيط، وفيه: تفاوضوا في الأمر: فاوض فيه بعضهم بعضاً. وجاء في مختار الصحاح: تفاوض الشريكان في المال: اشتركا فيه أجمع، وهي شركة المفاوضة، وفاوضه في أمره: جاراه، وتفاوض القوم في الأمر، أي فاوض بعضهم بعضاً.

وفي كتاب الصحاح في اللغة والعلوم· المفاوضات: هي تبادل أوجه النظر بين طرفين متفاوضين وفقاً لمراسيم معينة بقصد الوصول إلى عقد اتفاق دولي. والمفوض: موظف سياسي يمثل دولته في بلاد أجنبية، ورتبته أقل من رتبة السفير، وفوق رتبة القائم بالأعمال.

والمفاوضات في تقديري من وجهة النظر الفقهية الإسلامية: ألوان من الحوار الجدي والحاسم الذي يجري بين المسلمين وغيرهم لإنهاء المنازعات، أو للتمكين من نشر الدعوة الإسلامية، أو لإقرار علاقات حسن الجوار، أو لتقوية أواصر الود والتعاون، أو لإبرام المعاهدات الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية أو الدولية، وكثيراً ما تحدث عقب نشوب حرب بين دولتين أو أي تجمع من طرفين مختلفين.

هذا من وجهة نظرنا، أما من وجهة نظر غير المسلمين فإنهم قد يلجؤون إلى المفاوضة غشاً أو خداعاً أو تضليلاً أو إرضاء ظاهرياً، مثلما تفعل إسرائيل الآن في المفاوضات بنحو جدي، مجاملة للإرادة أو الرغبة الدولية، لأنهم لا يريدون من مفاوضاتهم إلا إقرار الوضع القائم، ومبادلة السلم بالسلم، وليس على مبدأ «الأرض مقابل السلام أو الأمان» أو ضمان السلم مقابل الأرض المحتلة، كما أنهم لا يرغبون في الاعتراف بحقوق الشعب الفلسطيني، ولا تطبيق القرارات الدولية وبخاصة قراري مجلس الأمن (٣٣٨، ٢٤٢).

والمفاوضات ذات أهمية كبرى باعتبارها وسيلة بناءة لإقرار السلم وتوطيد الأمن والاستقرار، وإشاعة روح الود والتفاهم، وتحسين العلاقات الدولية أو الخارجية، وتمكين كل طرف من العيش بأمان ورفاه وسعادة.

وقد شهد عام ١٩٩٢ وما قبله مفاوضات دولية ناجحة مثل مؤتمر نزع السلاح في أوروبا، والاتفاق بين أمريكا وروسيا على الصواريخ المتوسطة المدى، والاتفاق مع أنغولا الذي أدى إلى استقلال زامبيا، ومفاوضات استقلال الولايات الأربع عشرة عن الاتحاد السوفييتي، فعادت روسيا وحدها بعدما ظل النظام الشيوعي يحكم هذه الولايات بالقهر سبعين سنة، وأدى إلى انضمام خمس جمهوريات إسلامية إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، وهي جمهورية أذربيجان، وجمهورية تركمانستان، وجمهورية قرقزستان، وجمهورية ألبانيا، وجمهورية طاجستان، وانضمت أيضا إلى العضوية من أفريقيا زنجبار، فارتفع عدد الدول الأعضاء في المنظمة إلى ٥١ دولة.

وإذا كانت الحرب ظاهرة اجتماعية عامة بين البشر منذ أقدم عصور التاريخ، فإن المفاوضات أيضا ظاهرة قائمة شائعة، بل هي القاعدة الغالبة التي يكثر اللجوء إليها، وإن كان الكلام عنها في الكتب التاريخية والقانونية مهملاً في الغالب، لأن حالات السلام هي الأكثر وقوعاً من حالات الحرب التي هي أمر طارىء على البشر، ووضع خطير يحتاج لاستعدادات هائلة وتدريبات وبذل أموال وسخاء في الإنفاق على تصنيع السلاح أو شرائه.

ومن أمثلة المفاوضات القديمة: ما كان يحدث بين القبائل البدائية، أو العشائر الأولى من منازعات على الكلأ (العشب) لرعي الأغنام ونحوها، أو محاولة بسط النفوذ والسيطرة على مكان حساس أو موقع مهم استراتيجي. ومنها مفاوضات الرسل والأنبياء مع أقوامهم لنشر دعوتهم لتوحيد الله، والإقرار بوجوده وإقامة شرائعه؛ لأن مجيء الرسول كان يحدث هزة وانقساماً بين الناس، ويؤدي إلى نزاع وخصام شديدين، فالقوم يتمسكون بتقليد الآباء والأجداد في الوثنية غالباً، والرسول يريد أن يقلعوا عن تلك العبادة أو الديانة الباطلة، ليغرس محلها غرسة الإيمان الحق بالله تعالى.

وكانت هذه الظاهرة واضحة بعد بعثة النبي ﷺ حيث وجد صراع عنيف مع المشركين من قريش وغيرهم، ولكن المفاوضات السلمية كانت أكثر حدوثاً من حالات اللجوء إلى القوة والقتال، بدليل أن تشريع الجهاد حدث بعد حوالي ١٥ سنة من البعثة، وبدليل تأصيل الروح السلمية وحب السلام في القرآن الكريم في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩).

مشروعية المفاوضات وأنواعها :

المفاوضات باعتبارها ذات طبيعة سلمية، تحقق فائدة أكثر مما يحققه

العنف والإرهاب، لأن العنف إجراء زجري قهري، وتأثيره مؤقت، أما التفاوض فهو بناء واستقرار وذو تأثير دائم؛ لأنه يعتمد على عناصر الإقناع العقلي، والاحترام المتبادل، ومراعاة مبدأ المساواة، وإقرار الود والتفاهم، ونبذ الخصام والصراع، لذا كانت المصلحة فيه أقرب تحققاً وأسرع منالاً، وكان الإكراه على الدين ممنوعاً غير مرغوب فيه، في قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت، ويؤمن بالله، فقد استمسك بالعروة الوثقى، لا انفصام لها، والله سميع عليم﴾ (البقرة: ٢٥٦).

ونجد في القرآن الكريم إشارات ودلالات أخرى على مشروعية المفاوضات مع الأعداء، من آيات التشريع المدني المستقر، مثل قوله تعالى. ﴿وإن أحد من المشركين استجارك، فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ (التوبة . ٦). قال ابن كثير في تفسيره(١) لهذه الآية: «والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة، أو طلب صلح، أو مهادنة، أو حمل جزية، أو نحوذلك من الأسباب، وطلب من الإمام أو نائبه أماناً، أعطي أماناً، مادام متردداً في دار الإسلام، وحتى يرجع إلى داره ومأمنه ووطنه».

قال القرطبي : وهذا هو الصحيح، وقد كان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح وغيره من مصالح دنياهم.

وهذا كله يتم من خلال قنوات التفاوض.

والمفاوض كما عرفته المادة (٣٢) من اتفاقية لاهاي الرابعة : هو الشخص الذي يصرح له من أحد المتحاربين بالدخول في مفاوضات مع الفريق الآخر، ويتقدم رافعاً الراية البيضاء. والإذن الذي يحمله الشخص المكلف بالمفاوضة: هو الذي يعطيه صفة المفاوض، إذ ليست العبرة بمجرد حمل الراية البيضاء. وهذا دليل على مشروعية المفاوضات بين الدول.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها، وتوكل على الله﴾

---

(١) ابن كثير : ٤/١١٩.

(الانفال: ٦١) يقر مبدا المفاوضات؛ لانه لا سبيل إلى التفاهم على السلام وإقراره ومنحه إلا بها، كما أن آية مشروعية الحياد تقر هذا العمل، وهي قوله تعالى ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق، أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم، أو يقاتلوا قومهم، ولوشاء الله لسلطهم عليكم، فلقاتلوكم، فإن اعتزلوكم، فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾ (النساء: ٩٠).

والتفاوض من أجل تسوية حالات القتل الخطأ لأحد من الأعداء أمر ضروري مشروع. قال الله سبحانه وتعالى ﴿فإن كان من قوم عدو لكم، وهو مؤمن، فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق، فدية مسلمة إلى أهله، وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، توبة من الله، وكان الله عليماً حكيماً﴾ (النساء : ٩٢).

ودخل النبي ﷺ في مفاوضات كثيرة مع المشركين في مكة المكرمة وفي المدينة المنورة وما جاورهما، قبل نشوب القتال والدخول في المعارك وبعدها، مما يدل على مشروعية التفاوض.

وأما المفاوضات مع إسرائيل بصفة خاصة فلا أجد ما يمنعها شرعاً، فهي على الإباحة؛ لأن المفاوضات ليست تنازلاً عن الحقوق المشروعة، وإنما هي بداية اتفاق أو تبادل معلومات، والعبرة بالنتائج، فإذا حلت المشكلات وسويت الاعتراضات، أمكن الوصول بين الطرفين المتفاوضين إلى حل يعد أمراً مرحلياً أو مؤقتاً، حتى تتوافر الظروف المواتية لما هو أفضل وأحكم وأدوم، وما هي إلا خطوة أولى في سبيل الحل المنتظر.

أنواع المفاوضات :

للمفاوضات أنواع وأشكال كثيرة، منها الثنائية الأطراف ذوي المصالح المتعارضة، ومنها المتعددة الأطراف، وهذه يصعب فيها غالبا الوصول إلى حل، لأنها تمثل تحالف عدة جهات وآراء كثيرة، ما لم يتم تخفيف العدد، وتقليص المشاركين، وتأجيل المشكلات غير المهمة.

وقد يكون التفاوض بين الدول والشركات، وبين شركة وفرد، وبين أفراد محدودين.

والمفاوضات قد تكون مباشرة بين المتنازعين، أو غير مباشرة، أما المفاوضات المباشرة، فهي التي تتم مباشرة بين الطرفين المتنازعين من دون وسطاء، مثل تفاوض النبي ﷺ مع يهود بني النضير، حيث خرج مع عشرة من أصحابه، منهم أبو بكر وعمر وعلي، إلى بني النضير يسألهم المعونة في دية قتيلين قتلهما أحد المسلمين خطأ(١). ومفاوضة النبي ﷺ في صلح الحديبية مع مندوب قريش: سهيل بن عمرو، ومفاوضته ﷺ مع أبي سفيان زعيم قريش في فتح مكة لإنهاء القتال، حيث قال أبو سفيان: يارسول الله، أبيدت خضراء قريش، لا قريش بعد اليوم، فقال رسول الله ﷺ: «من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» فأغلق الناس أبوابهم(٢).

وأما المفاوضات غير المباشرة: فهي التي تحدث بوساطة شخص أو جماعة أو هيئة دولية لفض النزاع في مشكلة من المشكلات، مثل مفاوضة قريش مع النبي ﷺ عن طريق عمه أبي طالب ليتخلى النبي عن دعوته الجديدة إلى الله تعالى، أخرج الإمام أحمد والترمذي، وقال: حديث حسن، عن ابن عباس قال: مرض أبو طالب، فجاءته قريش، وجاءه النبي ﷺ، وشكوه إلى أبي طالب، فقال: يا ابن أخي ماتريد من قومك؟ قال: «أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب، وتؤدي إليهم بها العجم الجزية». قال : كلمة واحدة؟ قال . كلمة واحدة، قولوا: «لا إله إلا الله» قالوا: إلهاً واحداً، ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة، إن هذا إلا اختلاق، قال: فنزل فيهم القرآن: ﴿صۤ، والقرآن ذي الذكر﴾ إلى قوله: ﴿إن هذا إلا اختلاق﴾(٣).

---

(١) راجع مشاهير التفاسير في مطلع سورة الحشر، البداية والنهاية لابن كثير ٤/ ٧٤.

(٢) نيل الأوطار ١٦/٨.

(٣) نيل الأوطار : ٥٦/٨.

ومثل تفاوض النبي ﷺ مع بديل بن ورقاء الخزاعي من أهل تهامة، حيث أخبر النبي ﷺ عن استعداد قريش للقتال قبل صلح الحديبية، فقال رسول ﷺ: «إنا لم نجيء لقتال أحد، ولكنا جئنا معتمرين، وإن قريشا قد نهكتهم الحرب، وأضرت بهم، فإن شاؤوا ماددتهم مدة، ويخلوا بيني وبين الناس. .»(١).

وفي السنة الخامسة الهجرية، لما اشتد حصار المشركين للمدينة في غزوة الخندق، أراد النبي ﷺ أن يرسل لعيينة بن حصن، ويصالحه على ثلث ثمار المدينة، لينسحب بغطفان، وهذه مفاوضة غير مباشرة، فأبى الأنصار ذلك قائلين إنهم لم يكونوا ينالون منا قليلاً من ثمارنا ونحن كفار، أفبعد الإسلام يشاركوننا فيها؟.. وفي هذه السنة أيضاً طلب يهود بني قريظة من المسلمين الصلح، وتفاوضوا معهم من طريق الرسل على أن ينزلوا على ما نزل عليه يهود بني النضير من الجلاء بالأموال وترك السلاح، فلم يقبل الرسول ﷺ، فطلبوا أن يجلوا بأنفسهم من غير مال ولا سلاح، فلم يرض أيضاً، بل قال: لابد من النزول والرضا بما حكم عليهم، خيراً كان أو شراً.

وفي السنة الثانية الهجرية أرسل يهود بني قينقاع مفاوضين للنبي ﷺ على أن يخلي سبيلهم، ويخرجوا من المدينة، ولهم النساء والذرية، وللمسلمين الأموال، فقبل ذلك عليه الصلاة والسلام، ووكل بجلائهم عبادة بن الصامت، وأمهلهم ثلاث ليال، فذهبوا إلى أذرعات بلد بالشام، ولم يحل عليهم الحول حتى هلكوا.

وفي السنة الرابعة أرسل النبي ﷺ محمد بن مسلمة ليهود بني النضير الذين نقضوا العهد، يفاوضهم على الجلاء عن المدينة، قائلاً لهم: اخرجوا من بلادي، فقد هممتم بما هممتم من الغدر، فتهيأ القوم للرحيل.

---

(١) المرجع السابق : ٣٢/٨.

أغراض المفاوضة :

للمفاوضة أهداف أو غايات سلمية كثيرة تظهر بحسب الحاجة إليها، ومن أهمها. التفاوض لنشر الدعوة الإسلامية، مثل مفاوضة النبي ﷺ في موسم الحج قبل الهجرة عرب يثرب من الخزرج، وهم ستة، دعاهم الرسول ﷺ إلى الإسلام، وإلى معاونته في تبليغ رسالة ربه، وفي العام المقبل عقد النبي بيعة العقبة الأولى مع اثني عشر رجلاً، منهم عشرة من الخزرج، واثنان من الأوس، وفي موسم الحج في العالم الذي يلي البيعة الأولى عقد النبي بيعة العقبة الثانية مع ثلاثة وسبعين رجلاً، منهم اثنان وستون من الخزرج، وأحد عشر رجلاً من الأوس.

ومن أغراضها: التفاوض لتسوية آثار نزاع مسلح أو إنهاء حرب دائرة، أو لتبادل الأسرى أو فدائهم، مثلما حدث في أول لقاء حربي للمسلمين في معركة بدر الكبرى في السنة الثانية من الهجرة مع المشركين المكيين، وتم الاتفاق على فداء الأسرى أربعة آلاف درهم عن كل أسير، ومن لم يكن معه فداء، وهو يحسن القراءة والكتابة، أعطوه عشرة من غلمان المدينة يعلمهم، وكان ذلك فداءه، وتكرر ذلك في حروب المسلمين مع الفرس في بلاد ما وراء النهر في العهد الراشدي، ومع الروم في عهد الخلافتين، الأموية والعباسية، ولا سيما في عهد معاوية، وفي عهد الخليفة المتوكل العباسي بسبب كثرة الأسرى من المسلمين والروم، وبسبب شدة الإغارات التي تبادلها العباسيون والروم، والتي توغلت كثيراً في جوف بلاد كل منهما. وفي سنة ٢٤٥ هـ / ٨٦٠م طلب ميخائيل بن تيوفيل إجراء مفاوضات لإقرار السلام بين الدولة الرومية، والدولة العباسية لإجراء تبادل الأسرى بينهما(١).

ومازال المفاوضات في وقتنا الحاضر متعثرة في مشكلة تبادل الأسرى أو

---

(١) السفارات الإسلامية إلى أوروبا في العصور الوسطى للدكتور إبراهيم العدوي ص ٦٧ ـ ٦٩.

إطلاق سراحهم بعد الحرب العراقية ـ الإيرانية، وفي أعقاب غزو العراق دولة الكويت المستقلة، بالرغم من الوساطة الدولية وقرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن في شأن إنهاء هذه المشكلة، لإنهاء الحرب.

وقد تكون المفاوضة من أجل دفع خطر عن البلاد الإسلامية، ولو بدفع مال من المسلمين لغيرهم، كما حدث في مفاوضات ومعاهدة الصلح بين المسلمين والروم في عهد معاوية، على أن يؤدي إليهم مالاً، لظروف اقتضتها ضرورات الدفاع عن الأمة الاسلامية والانشغال بالفتنة الداخلية(١).

وربما تكون المفاوضة لإقرار علاقات حسن الجوار، أو تنشيط التجارة والتبادل وغير ذلك من المصالح الحيوية بين المسلمين وغيرهم، وتم ذلك فعلاً بين الدولة الإسلامية، ودولة الروم (الدولة البيزنطية) في شرق أوروبا، التي كانت أعظم قوى أوروبا على الإطلاق في القرون الوسطى(٢).

وتعددت أوجه المفاوضة والمعاهدة من أجل حسن الجوار والصداقة والتجارة، أو أي مقصد لإقرار السلم وتبادل المنافع في العصور الإسلامية المختلفة(٣).

ومن أشهر المفاوضات أو السفارات العباسية الخاصة بإقرار السلام بين المسلمين والروم : سفارة نصر بن الأزهر إلى القسطنطينية سنة ٢٤٦ هـ / ٨٦١م.

ومن أمثلة المفاوضات والنشاط الدبلوماسي، ما جرى بين ثلاثة من أقوى الخلفاء العباسيين وهم أبو جعفر المنصور، والمهدي بن المنصور، وهارون الرشيد بن المهدي بإرسال وفود للتفاوض مع بلاط الفرنجة، لتدعيم التحالف

---

(١) المهذب ٢/ ٢٦٠، الاموال لابي عبيد. ص ١٦٢.

(٢) السفارات الإسلامية، المرجع السابق : ص ٥٩.

(٣) الرسالة الخالدة للأستاذ عبدالوهاب عزام : ص ١٠٩.

بين العباسيين والفرنجة، حتى تظل إمارة الأمويين بالأندلس في خوف دائم من الخطر الفرنجي الجاثم على أطراف بلادها، وبلغ التفاوض والنشاط الدبلوماسي العباسي مع الفرنجة ذروته، وتم تبادل الهدايا الثمينة بين هارون الرشيد والإمبراطور شارلمان، وتوطدت بهذه المفاوضات العلاقات السياسية بين العباسيين والفرنجة، ولكنها ظلت علاقة صداقة فقط(١).

وفي محور معاكس كان لاتصال الفرنجة بالعباسيين في بغداد، وإجراء مفاوضات بينهما، وتقوية أواصر المودة بينهما رد فعل عند الروم الذين خشوا ازدياد نفوذ الفرنجة في العالم المسيحي، واستئثارهم بمركز الزعامة من دونهم، ولاسيما بعد أن بعث الخليفة هارون الرشيد إلى شارلمان إمبراطور الفرنجة بمفاتيح كنيسة القيامة ببيت المقدس، فاتجه الروم إلى إمارة الأمويين بالأندلس، وازداد نشاط التفاوض والدبلوماسية بسبب اتفاق المصالح بين الروم والأمويين بالأندلس في غرب أوربا، وجاءت سفارات التفاوض من القسطنطينية إلى قرطبة حاضرة الأندلس، وبلغت العلاقات السياسية أوج عزها بين هاتين العاصمتين في عهد الإمبراطور قسطنطين السابع والخليفة الأموي عبدالرحمن الناصر(٢).

وفي أغلب الأحوال تكون المفاوضات لطلب إبرام عقد الصلح والمهادنة، وإنهاء حالة التوتر بين الشعوب، مثلما حدث في المفاوضات لإبرام صلح الحديبية في السنة السادسة الهجرية، حيث أرسلت قريش سهيل بن عمرو للمكالمة في الصلح، فلما جاء قال: يا محمد، إن الذي حصل ليس من رأي عقلائنا، بل شيء قام به السفهاء منا، فابعث إلينا بمن أسرت، فقال: حتى ترسلوا من عندكم،، وعندئذ أرسلوا عثمان والعشرة الذين معه، ثم قال سهيل للنبي ﷺ هات اكتب بيننا وبينكم كتاباً، ولما رآه النبي قال. قد سهل الله لكم من أمركم.

---

(١) السفارات الإسلامية : ص ١٢، ٩٣.

(٢) المرجع السابق : ص ١٠٠.

وبعد أن قام النورمان (أو الشماليون الذين سيطروا على الجزر البريطانية، واندفعوا من شمال أوروبا) بهجماتهم وإغاراتهم على بلاد الأندلس، أدرك ملك النورمان «تورجا ريوس» خطر تلك الغارات، وأن المسلمين قوة جديدة، فأرسل سفراء مفاوضين إلى أمير الأندلس: عبدالرحمن الأوسط عقب إغارة النورمان على أشبيلية يطلب الصلح والمهادنة(١).

وتعددت أغراض المفاوضات الإسلامية لأداء مهام عديدة، منها توثيق الروابط السياسية، والثقافية، والعلمية، والاجتماعية، فأرسل الخلفاء في العهد العباسي مفاوضين إلى عواصم أوروبا لإنهاء حالة الحرب، أو لعقد محالفة تجارية أو ثقافية ونحو ذلك. وتحتل المفاوضات الخاصة بإنهاء الحرب أو فض المنازعات المكانة الأولى في العلاقات الدبلوماسية بين الدولة الإسلامية وقوى أوربا. وكانت مفاوضات السفراء الثقافية ذات أغراض متعددة، مثل طلب الكتب النادرة، ودراسة الأماكن التاريخية المتعلقة بأحداث الدولة الإسلامية، أو بما ورد ذكره في القرآن الكريم، مثل سفارة الخليفة الواثق العباسي (٨٤٢ ـ ٨٤٧م) إلى رافسيوس بآسيا الصغرى لزيارة قبور أهل الكهف الذين استشهدوا أيام الإمبراطور دقلديانوس، وكان قد ورد ذكرهم في سورة الكهف في القرآن المجيد(٢).

وفي العصر الحديث، حيث ظهرت الدول الإقليمية، قامت المفاوضات بدور جديد، وهو تسوية النزاع على الحدود، أو بعض المناطق كالجزر ونحوها، سواء فيما بين المسلمين وغيرهم، أو بين المسلمين أنفسهم، كمشكلات الحدود بين العراق وإيران، أو بين قطر والبحرين، أو بين قطر والسعودية، وربما حل النزاع بلقاء قمة بين الملك فهد وأمير قطر، وبين مصر والسودان، وبين ليبيا وتشاد وغير ذلك.

---

(١) السفارات، المرجع السابق : ص ١١٢.

(٢) السفارات، المرجع نفسه: ص ١٣ ـ ١٤، ٢٠.

وتؤدي المفاوضات دوراً مهماً في ميادين علمية وحربية كثيرة، كالتفاوض على الخبراء ـ خبراء الذرة مثلا بعد انقسام الاتحاد السوفييتي ـ وشراء السلاح أو تصنيعه، والتمكين من معرفة أسرار الطاقة الذرية للأغراض السلمية أو العسكرية.

توصيات الإمام الحاكم للمفاوضين بتحقيق المصلحة قدر الإمكان:

يقوم الحاكم الأعلى عادة بالاجتماع الأولي مع المفاوضين الذين يرسلهم لأداء غرض من الأغراض السلمية أو الحربية، ويبدي لهم توجيهاته ونصائحه في مراحل سير المفاوضات مع الآخرين، ولاسيما التزام بعض المبادىء الأساسية، والحرص على تحقيق أكبر قدر ممكن لمصلحة المسلمين؛ لأن الطرف الآخر حريص على تحقيق مكاسب معينة، ويطمع في الظفر بمنافع أكثر، وتتضمن التوجيهات أسس حل المشكلات والغايات منها.

وهذا يكون في الوضع المعتاد حيث يكون الطرفان في مستوى متقارب أو متساوٍ متكافىء، أما إن كان المسلمون مثلاً هم الطرف الأقوى، فيتمكنون عادة كغيرهم من إملاء الشروط أو البنود التي يريدونها، قبل إبرام معاهدة صلح أو اتفاقية من الاتفاقيات.

والباعث على هذه التوجيهات: أن علماءنا اتفقوا على أنه لابد من كون السبب الباعث على الصلح مثلاً أمراً مشروعاً محققاً لمصلحة المسلمين، سواء في حال الضعف أو حال القوة، مثل رجاء إسلام جماعة أو أهل إقليم أو بلد، أو بذل مال سواء سمي جزية أم لا من أنواع الفديات المالية، أو لإبرام عقد صلح بعد نشوب القتال أو لمجرد قيام حالة الحرب، أو حين يكون المسلمون بحاجة إلى عون مجاوريهم على غيرهم، أو نحو ذلك من كل ما يحقق دفع الضرر، وإقرار حالة السلام، وتبادل العلاقات الاقتصادية(١).

ودليل اشتراط مراعاة المصلحة الإسلامية. أن النبي ﷺ هادن صفوان

---

(١) آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة للباحث: ص ٦٦٩.

ابن أمية أربعة أشهر عام الفتح، مع أن النبي ﷺ كان منتصراً عليه، ولكنه فعل ذلك لرجاء إسلامه، فأسلم قبل مضيها(١).

وقد تكون المصلحة كما بينت سابقاً بإبرام عقد صلح على دفع مال من المسلمين للعدو في حالة الضرورة أو الحاجة، لأن النبي ﷺ قد هم يوم الأحزاب بالصلح بثلث ثمار المدينة، ثم امتنع لمعارضة الأنصار ذلك.

وسئل الإمام الأوزاعي رحمه الله عن حصن للمسلمين نزل به العدو، فخاف المسلمون ألا يكون لهم بهم طاقة: ألهم أن يصالحوهم على أن يدفعوا إليهم سلاحهم وأموالهم وكراعهم (خيولهم) على أن يرتحلوا عنهم؟ فقال إذا كان لاطاقة لهم بهم، فلا بأس بذلك(٢).

وأجمع العلماء على تقييد آية ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ (الأنفال ٦١) برؤية المصلحة للمسلمين في ذلك، بدليل مفهوم آية. ﴿فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم، وأنتم الأعلون، والله معكم﴾ (محمد : ٣٥).

وهناك توجيهات أخرى يوصي بها الحاكم المفاوضين بحسب مقتضيات الظروف والحالات وما يناسب حالة التفاوض، كضبط النفس، والصبر على التحدي، والمرونة، والحذر من المكائد وألوان الخداع، ودقة اختيار الكلمات، وترك الإغضاب لحاكم آخر أو لنائبه أو مرشح المفاوضة الذي يجتمع مع الطرف الآخر.

وكان المفاوضون أو السفراء المسلمون ـ والسفارة في الماضي كانت مؤقتة لا دائمة ـ يزودون من الخليفة بتعليمات تقضي بالتأكد من صحة طلب الفريق الآخر للصلح أو المهادنة أو لتبادل الأسرى؛ لأنه كثيراً ما يعمد الجانب المعادي للدولة الإسلامية إلى اتخاذ مطالبه السلمية وسيلة لتدعيم قوته الحربية واستئناف القتال.

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد : ١/ ٣٧٤.

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٧.

وكانت الدولة الإسلامية تتخذ من جانبها كل الوسائل لمنع المفاوضين والسفراء الأجانب من التجسس على مواقعها، وكانت تصدر تعليمات بذلك (١). وكان الخليفة يزود المفاوضين والسفراء بما يسمى اليوم (أوراق الاعتماد) وهو كتاب صادر من الخليفة يعرف بالمفاوض واعتماده للتفاوض والغرض من رسالته، ويطلب من حاكم الدولة الأخرى اعتماد هذا المفاوض في أقواله وأفعاله.

الفرق بين الأمان والهدنة في تقدير المصلحة :

يرى الفقهاء أن الأمان والهدنة يختلفان في تقدير المصلحة الواجب مراعاتها في كل من عقد الأمان ومعاهدة الهدنة.

أما الأمان : فلم يشترط فقهاء الشافعية والحنابلة(٢) فيه أن يكون لمصلحة، وإنما يكفي تعليق لزوم الأمان على عدم وجود الضرر، وألا يكون ذريعة لتحقيق مآرب العدو، فلا يعطى الأمان مثلاً لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف مخوف، وناقل أسرار، ومهرب سلاح، وكل من يعين العدو، سواء أكان الأمان مؤبداً أم مؤقتاً بوقت معين.

واشترط الحنفية والمالكية(٣) أن يكون الأمان لمصلحة؛ لأن الأمان قتال معنى، والحرب مستمرة مع الأعداء. والواقع أن الأمان ليس فيه معنى القتال، لأن أمان زينب بنت النبي ﷺ لزوجها أبي العاص لم يكن فيه مصلحة للمسلمين، والقتال لا يكون لمن سالمنا.

أما الهدنة : فيشترط أن تكون محققة مصلحة مشروعة للمسلمين، وإلا لم يجز العقد، وهذا باتفاق الفقهاء(٤).

اختيار المفاوضين وصفاتهم :

تتبع الدول الحديثة طريقتين في اختيار المفاوضين إما باختيار المتفوقين

---

(١) السفارات الإسلامية : ص ١٥ ـ ١٦.

(٢) تحفة المحتاج ٨/٦١، مغني المحتاج ٤/٢٣٨، كشاف القناع ٣/٨٢.

(٣) فتح القدير ٤/٣٠٠، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤/١٨٥.

(٤) البدائع ٧/١٠٨، تحفة المحتاج ٨/١٠٠، الشرح الكبير ١٠/٥٨٣، كشاف القناع ٣/٨٨.

في مسابقات علمية عامة، أو اختيار الشخص المعروف بالكفاية والزكانة (إصابة الظن وصدقه) والدهاء من غير اختبار. وقد عدّل الخلفاء المسلمون الطريقة الأولى. فكانوا يقومون باختبار المرشحين للمفاوضة أو السفارة بأنفسهم في لقاء شخصي وحوار ونقاش، والغالب هو اللجوء إلى الاختيار المباشر ممن عرف أو اشتهر بمؤهلات علمية وقدرات ذاتية، وممارسة خبرات طويلة في مجال العمل الدبلوماسي، مثل اختيار الفقيه الكوفي عامر بن شراحيل الشعبي الذي اختاره الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق، ورشحه للخليفة عبدالملك بن مراوان، ليوفده مفاوضاً إلى البلاط البيزنطي (الرومي).

وبرع الخلفاء المسلمون في اختيار المفاوضين الذي يحققون الصفات أو الشروط التالية(١) :

١ ـ **الصفات الجسمانية** : وكان لها المكان الأول، قال رجال السياسة الإسلامية. «يستحب في المفاوض أو السفير تمام القد، وامتداد الطول، وعبالة الجسم، فلا يكون قميئاً أو ضئيلاً، وأن يكون جهير الصوت، وسيما، لا تقتحمه العيون، ولا تزدريه النواظر».

والسبب في هذه الصفات: أن العناية بالمظهر الخارجي لها تأثير كبير في نفوس الرائين، لأن النفس الإنسانية مطبوعة على تعظيم الجميل، ففي جمال الزي والوسامة وجمال الجسم سحر يبهر النفوس. لذا اختار الخليفة المتوكل العباسي للتفاوض في بلاد الروم أحسن السفراء، وهو نصر بن الأزهر الذي تميز بالإضافة لمواهبه العالية بالتجمل بأبهى زينة، فوصل إلى القسطنطنية متشحاً بالملابس السوداء، وهي الزي الرسمي للعباسيين، وعلى رأسه القلنسوة، وهي لباس الرأس الرسمي الخاص بالعباسيين كذلك.

واهتم البيزنطيون (الروم) أيضاً بالصفات الجسمانية لمفاوضيهم

---

(١) السفارات الإسلامية : ص ٢٩ ـ ١١٣.

وسفرائهم، فبعثوا أحدهم لمعاوية بن أبي سفيان، وكان وسيماً جسيماً يملأ العين.

٢ ـ **الصفات الخلقية** : وهي ذات أهمية كبيرة، وتؤثر تأثيراً كبيراً في إنجاح المفاوضات، ومنها أن يكون المفاوض على درجة عالية من نفاذ الرأي، وحصافة العقل لاستنباط غوامض الأمور، واستبيان دفائن الصواب، ومعرفة سرائر القلوب.

ولابد من أن يتحلى السفير بالفصاحة وقوة الجنان، لأن السامع يعجب بطلاوة الحديث، وبلاغة الكلام، ونباهة المتحدث، وإن من البيان لسحرا، وللكلام البليغ أثر في تحقيق البغية، والمرء بأصغرية، قلبه ولسانه.

وقد اشتهر عبادة بن الصامت رضي الله عنه بفصاحته وبلاغته، وكان عمرو بن العاص قد اختاره لهذا، ليكون متكلم القوم في سفارته أمام المقوقس الذي طلب المفاوضة، حينما اشتد حصار المسلمين لمصر، فلما تكلم عبادة انبهر المقوقس به، وقال لمن حوله: هل سمعتم مثل كلام هذا الرجل قط! لقد هبت منظره ـ أي لأنه كان أسود ـ وإن قوله لأهيب عندي من منظره(١).

وكان المنذر بن سعيد أحد الفقهاء هو الذي اختاره الخليفة عبدالرحمن الناصر في الأندلس لاستقبال سفارة الإمبراطور الرومي. قسطنطين السابع في صفر سنة ٣٣٨ هـ/٩٤٩م، لما تميز به من قدرة خطابية متفوقة، وفصاحة عالية، أدت لنجاح حفل الاستقبال، وتهيب السفراء، وعودتهم إلى القسطنطينية يشيدون بعظمة دولة المسلمين في الأندلس، وما وصلت إليه من قوة وجلال(٢).

ولابدّ إلى جانب الفصاحة من ذكاء القلب والقدرة على فهم «الإيماء» وسرعة البديهة والفطنة والدهاء، حتى يدرك المفاوض أو السفير حجة خصمه قبل النطق بها، ويستطيع أن يبرم ما نقض، وينقض ما أبرم، ويفعل ذلك كله بطبع لا تكلف فيه.

---

(١) عبادة بن الصامت، كتاب للدكتور وهبة الزحيلي : ص ١٠٠.

(٢) السفارات الإسلامية، المرجع السابق : ص ١٠٤ ومابعدها.

وينبغي ألا يخلو المفاوض من «جرأة وإقدام» لأن الجرأة تزيل المخاوف، وتقوي على النجاح وبلوغ الهدف، وإظهار عزة الدولة وقوتها، ويحتاج المفاوض أيضاً إلى كثير من الحلم وكظم الغيظ، كما يحتاج إلى الصبر؛ لأنه ربما يستدرجه المفاوض الآخر، فيقع في طيش، وتبدر منه كلمة تؤدي إلى توتر الموقف وفشل المفاوضات.

والتأني أمر ضروري يجب أن يتصف به المفاوض؛ لأنه قد يتعجل فيبرم أمراً يضر بدولته، بسبب الارتجال وتكوين الرأي دون بصيرة وأناة.

ويحتاج المفاوض إلى ترك الإفراط في الانقباض (أو العبوس) والحشمة، لأن الانقباض يوجب الوحشة، والانبساط يوجب المؤانسة، والمؤانسة تجمع القلوب.

وكان من تعليمات الدولة الإسلامية أمران مهمان وهما: تحذير المفاوض من تناول الخمر، وعدم التدخل في شؤون المرسل إليه وأمور مملكته.

وكان التحلي بهذه الصفات الخلقية عنواناً كريماً على سمو الدولة الإسلامية.

٣ ـ **الصفات الثقافية** : لابد في المفاوض من أن يكون على درجة عالية من الثقافة العامة والعلم، مع التخصص بموضوع المفاوضة عند الإمكان، حتى يتجنب الزلل في قوله، ويكون قوله نافذاً مسموع القول في محاوراته ومحادثاته.

وكانت الثقافة العامة في العهود الإسلامية: هي معرفة أحكام الشريعة والأدب، وأصول الخراج، أي ميزانية الدولة من دخول ومصروفات، والسيرة والتاريخ الذي يوسع الأفق العلمي.

٤ ـ **مراعاة النسب** : اهتم العرب والدول الحديثة بأمر النسب عند اختيار المفاوضين والسفراء، ففضلوا ذا المحتد الكريم والأصل النبيل على غيره،

لأن ذلك يكون له مردود طيب عند الآخرين، ولأن في اختيار أصحاب الأصل العريق سبيلاً للسلوك الحسن؛ لأن النبيل أو الشريف لا يصدر عنه إلا الفعل النبيل، ويترفع عن الدناءات وسفساف الأمور، وهذا عملاً بقانون الوراثة.

ومن أمثلة اجتماع هذه الصفات في سفير مسلم: يحيى الغزال الذي اشتهر بأنه «حكيم الأندلس وشاعرها» وكان رجلاً ذكياً حاضر البديهة، لطيف المدخل، وذا نسب رفيع، ينتسب إلى بني بكر بن وائل، أي أنه كان من أعز أبناء البيوتات العربية الأصيلة، لذا اختاره الأمير عبدالرحمن الأوسط أمير الأندلس، ليكون مفاوضاً سفراء النورمان، لعقد الصلح وإنهاء الحرب بين المسلمين والنورمان من شمال أوروبا.

مراسم الاستقبال :

كانت مراسم استقبال السفراء في الماضي ذات مظاهر رائعة لإظهار عظمة الدولة الإسلامية وهيبتها، ويتم ذلك في حفل أشبه اليوم بما يسمى بحفل تقديم أوراق الاعتماد، وكما أن الدول الحديثة تحيط هذا الحفل بمظاهر الحفاوة، فإن الدولة الإسلامية سبقت لهذه الحفاوة، وتعهدت المفاوضين والسفراء بالرعاية والإكرام، وذلك لهدفين :

الأول . أن المفاوض أو السفير يتكلم باسم رئيس دولته، فإكرامه إكرام لرئيسه.

والثاني . هو حرص الدولة الإسلامية على إظهار عظمتها وتفوقها، ولإيقاع الرهبة في نفوس الوافدين عليها.

ومن الأمثلة الشهيرة لهذه الحفاوة: حفل استقبال سفارة الإمبراطور الرومي قسطنطين السابع إلى الخليفة العباسي المقتدر في تكريت وبغداد، حيث صف العسكر صفين من دار صاعد : وهي دار الضيافة الرسمية في بغداد، إلى قصر الخلافة بمراكب الذهب والفضة، وكان عدد الجيش مئة وستين ألف

فارس وراجل، وكان الوضع على نحو من هذا في بلاط قصور الأمويين بالأندلس(١).

ويراعى في مثل هذه الإجراءات اليوم مبدأ أو قاعدة المعاملة بالمثل، والظاهر أن المفاوضين لا تجري لهم اليوم أو في الماضي القريب استقبالات تتسم بالحفاوة البالغة، وإنما يتم ذلك بالاستقبال العادي، وبخاصة في حالة التفاوض لإنهاء حالة حرب أو تسوية حرب فعلية، أو لتبادل الأسرى ونحو ذلك.

توفير الحصانات الدبلوماسية للمفاوضين :

حرصت الدولة الإسلامية على توفير أمان المفاوضين والسفراء بما يسمى اليوم بالحصانة الدبلوماسية، وكان ذلك مفخرة وتقليداً إلزامياً متبعاً من جانب المسلمين، على عكس غيرهم الذين ينتهكون أحياناً مبدأ أمان السفراء أو الحصانة، سواء دولة الروم، أو دول الفرنجة الصليبيين في الحروب الصليبية وما بعدها من أجل عقود الهدنة ونحوها، مثل التفاوض لجلاء الفرنجة عن أراضي فلسطين وبلاد الشام، وإطلاق سراح الأسرى.

وكان العرب يرعون حرمة الرسل الأوربيين في الحروب الصليبية، بخلاف ما كان يلقاه رسل المسلمين لدى الغربيين من إهانة وإيذاء(٢).

والأمان الإسلامي أو الحصانة يشمل حماية المفاوض أو السفير في شخصه وأشيائه وحقائبه وأمواله، وإعفائه من رسوم العشور أو الجمارك، ولهؤلاء السفراء أن يخرجوا من البلاد الاسلامية ما شاؤوا غير الرقيق والسلاح، مما يكون لهم قوة على المسلمين. ولهم حرية العبادة والأحوال الشخصية، ويمنع كل أذى يلحق بالمفاوض أو السفير، وإن بدرت إساءة منه

والمستند الشرعي في هذا الامان للسفراء والمفاوضين: هو الآية الكريمة:

---

(١) السفارات الإسلامية : ص ٤٣، ٥١، ٨٢، ٨٤، ١٠٢ ومابعدها.

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي: ص ٣٢٤.

﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره، حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه﴾ (التوبة : ٦٠). ويؤيدها الأحاديث النبوية الصحيحة، مثل ما روى أحمد وأبو داود عن أبي رافع أن النبي ﷺ قال. «إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس البرود» أي لا أنقض العهد، ولا أمنع الرسل من العودة لبلادهم، وروى أحمد وأبو داود أيضا عن نعيم بن مسعود الأشجعي: أن رسول الله ﷺ قال لرسولي مسيلمة الكذاب: «والله، لولا أن الرسل لا تُقتل، لضربت أعناقكما». وروى أحمد من قول ابن مسعود بعد هذا القول النبوي المشهور: «فمضت السنة أن الرسل لا تقتل».

مكان المفاوضات وزمانها :

يتم الاتفاق على مكان المفاوضات وزمانها بتبادل الرسائل المكتوبة قبل التفاوض، أو عن طريق الرسل والسفراء، ولا فرق في وجهة النظر الإسلامية أن تتم المفاوضات في بلاد المسلمين أو في بلاد غيرهم أو في بلد محايد، إلا إذا كان تحديد المكان مثيراً بعض الشبهات أو المخاطر أو الحساسيات أو المشكلات، فيترك الأمر في ذلك لولي الأمر الحاكم، يختار ما يرى من المصلحة، وعملاً بمقتضى السياسة الشرعية.

أصول التفاوض :

يعتمد نجاح المفاوضات على مبدأ التزام الجانبين: الإسلامي وغير الإسلامي، الأسس والأصول التي يجري التفاوض في ضوئها، ويتم عادة الاتفاق السابق على هذه الأسس والشروط العامة، ويكون الحوار منطلقاً من هذه المبادىء الأولية، ويتم الاقتراب منها إذا حسنت نوايا الطرفين المتفاوضين.

وجرت العادة والتقليد الدبلوماسي على أن يتبادل الطرفان أولاً. الكتب والرسائل بين ولاة الأمور، أو قادة الدول التي يهمها الأمر، حتى يتفق الطرفان على أسس إنهاء المنازعات. وكانت تلك الكتب والرسائل تصاغ في أساليب ودية، تبغي إزالة ما في النفوس من إحن وأحقاد. ومن أمثلة تلك الكتب: الرسالة التي

بعث بها إمبراطور الروم تيوفيل (٨٢٩م) إلى الخليفة العباسي المأمون بشأن تبادل الأسرى، وإعادة الحياة الاقتصادية بين المسلمين والروم(١).

ومن أهم أمثلة تحديد أصول التفاوض: ما أعلن عنه الرسول ﷺ قبيل صلح الحديبية في السنة السادسة الهجرية بقوله: «لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها» وقال النبي ﷺ أيضا لسهيل بن عمرو مندوب قريش: «على أن تخلوا بيننا وبين البيت، فنطوف به» قال سهيل «والله لا تتحدث العرب أنا أُخذنا ضُغْطة، ولكن ذلك من العام المقبل».

وتبدأ المفاوضة بعرض وجهات النظر، أو الإدلاء بالحجج والبراهين التي تثبت الادعاء أو الحق، والتذكير بمبادىء التفاوض المتفق عليها.

ولابد للمفاوض من الاعتماد على الشورى، سواء باستشارة من يكون معه من المستشارين، أو الرجوع إلى حاكم الدولة إذا كانت المسألة مهمة أو حيوية وحاسمة. ومن المعلوم أن الرسول ﷺ قبل صلح الحديبية بعث عيناً (جاسوساً) من خزاعة لاستطلاع أحوال قريش، فتلقاه النبي، فقال إن قريشاً قد جمعوا لك الأحابيش(٢)، وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت، فقال النبي ﷺ «أشيروا عليّ، أترون أن أميل على ذراريهم، فإن يأتونا، كان الله قد قطع جنباً من المشركين، وإلا تركناهم محروبين» فأشار إليه أبو بكر بترك ذلك، فقال «امضوا باسم الله»(٣).

وعقب ابن تيمية الجد في منتقى الأخبار(٤) على صلح الحديبية ومشاورة النبي أصحابه كما ذكر، ومشاورة زوجته أم سلمة في شأن ذبح البُدْن (الإبل)

---

(١) السفارات الإسلامية : ص ١٤.

(٢) أي الجماعة المتجمعة من قبائل، وهم بنو الحارث وبنو المصطلق والقارة.

(٣) نيل الأوطار : ٨/ ٥.

(٤) المرجع السابق : ٨/ ٣٨.

للتحلل من العمرة بقوله. وفيه استحباب مشورة الجيش، إما لاستطابة نفوسهم أو استعلام مصلحة.

وعلى الجانب الإسلامي في التفاوض مراعاة المصلحة الإسلامية في قضايا الاتفاق على شيء ما، بقدر الإمكان، كما بينت في موضوع توصيات أو توجيهات الإمام الأولية للمفاوضين.

ومن أهم عوامل إنجاح المفاوضات: مراعاة مبدأ المرونة في التفاوض، لتحقيق التقارب في وجهات النظر، وإنهاء النزاع، وكقرار الأمن والسلام، وإحلال المودة والتفاهم محل الخصام والتنازع.

ومن الأمثلة الرائعة على مرونة المسلمين في التفاوض: أنه في صلح الحديبية دعا النبي ﷺ الكاتب، فقال النبي: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقال سهيل بن عمرو: أما الرحمن، فوالله ما أدري ما هو، ولكن اكتب: باسمك اللهم، كما كنت تكتب، فقال المسلمون والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم، فقال النبي ﷺ : اكتب باسمك اللهم.

ثم قال: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ فقال سهيل: والله لو نعلم أنك رسول الله، ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد ابن عبدالله، فقال النبي ﷺ والله، إني لرسول الله، وإن كذبتموني، اكتب محمد بن عبدالله. قال الزهري وذلك لقوله لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها.

قال النبي ﷺ. على أن تخلوا بيننا وبين البيت، فنطوف به، قال سهيل: والله لا تتحدث العرب أنا أُخذنا ضُغطة، ولكن ذلك من العام المقبل، فكتب.

واقترح سهيل بن عمرو شرطاً في صلح الحديبية، ووافق عليه النبي ﷺ وهو: «وعلى أن لا يأتيك منا رجل، وإن كان على دينك إلا رددته إلينا» حتى قال المسلمون: سبحان الله، كيف يرد إلى المشركين من جاء مسلماً؟ وقال عمر بن الخطاب لرسول الله: ألست نبي الله حقاً؟ قال: بلى، قلت: ألسنا على الحق،

وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلت. فلم نعطي الدنية في ديننا إذن؟ قال إني رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصري. وكرر عمر قوله لأبي بكر، فقال له أيها الرجل، إنه رسول الله، وليس يعصي ربه، وهو ناصره، فاستمسك بغرزه(١)، فوالله إنه على الحق(٢).

وعقب ابن تيمية الجد في منتقى الأخبار على هذا بقوله: وفيه أن مصالحة العدو ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائزة للحاجة والضرورة(٣).

وبالرغم من هذه المرونة في صلح الحديبية، فإنه كما قال العلماء: كان هذا الصلح أعظم فتح إسلامي.

طرق إنهاء المفاوضات :

إما أن تنجح المفاوضات، فتتحقق أهداف المتفاوضين، أو تخيب وتفشل، فيبقى الخلاف أو النزاع قائماً بل قد يشتد، وحينئذ تنتهي المفاوضات بأحد الطرق التالية :

١ ـ تحقيق الهدف ونجاح المفاوضة ، إذا توصل الطرفان المتفاوضان إلى حل موضوع النزاع، وأبرما معاهدة مثلاً، أو تم التنازل عن بعض جوانب المشكلة من الطرفين، فإن المفاوضة تنتهي ويعود الطرفان لبلادهما.

٢ ـ الانسحاب : إذا انسحب أحد الطرفين من عملية المفاوضة، فقدت عنصر وجودها واستمرارها وانتهت.

٣ ـ الاتفاق على إنهاء المفاوضة أو تأجيلها لأجل غير مسمى بقصد طيها، لا بقصد استئنافها في وقت محدد أو استكمال دراسة الموضوع، أو مشاورة

---

(١) الغرز : ركاب الرحل من جلد.

(٢) نيل الأوطار : ٨/ ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) نيل الأوطار : ٨/ ٣٩.

حكومة كل مفاوض. وتنتهي أيضا بإحالة الموضوع على هيئات التحكيم، دون العودة إلى التفاوض.

٤ ـ نشوب الحرب أو توتر علاقات الجوار: تنتهي المفاوضات بقيام حالة الحرب، أو نشوب الحرب فعلاً، وتتعقد المشكلة مرة أخرى.

٥ ـ فشل المفاوضة : إذا لم يتوصل الطرفان إلى تحقيق تقدم في المفاوضة، أو إحراز حد أدنى من التفاهم والاتفاق، تعد المفاوضات منتهية.

هذه هي أهم ملامح المفاوضات في الإسلام، وهي إن دلت على شيء، فإنما تدل على سبق الفكر الإسلامي، وتفوق الدبلوماسية الإسلامية، وأنها لا تختلف في إجراءاتها ونتائجها عن الأصول الحديثة في التفاوض، كما أنها تدل على أن المسلمين أكثر جدية في التفاوض، وأشد مصداقية واتباعاً للمبادىء، وأكثر انضباطاً، وأرفع مقصداً ، وأحسن نية وحزماً في التفاوض المحقق لمصلحة عامة.

أهم المراجع

١ ـ القرآن الكريم وأشهر تفاسيره، مثل تفسير الطبري، طبع بيروت، وتفسير الرازي، طبع بيروت، والقرطبي، طبع بيروت، وابن كثير، طبع البابي الحلبي، والألوسي، طبع بيروت.

٢ ـ السنة النبوية وأشهر جوامع الحديث كالكتب الستة، وجامع الأصول لابن الأثير الجزري، طبع مطبعة السنة المحمدية بمصر، ونيل الأوطار للشوكاني، مطبعة البابي الحلبي.

٣ ـ السيرة النبوية وأهم كتبها كالسيرة النبوية لابن هشام، طبع البابي الحلبي بمصر، والبداية والنهاية لابن كثير، طبع بيروت والرياض.

٤ ـ كتب الفقه والفقه المقارن، مثل البدائع للكاساني، الطبعة الأولى بمصر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة، ومغني المحتاج للخطيب الشربيني، طبع البابي الحلبي، وفتح القدير لابن الهمام، مطبعة مصطفى محمد بمصر، والشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي، مطبعة مصطفى محمد، وكشاف القناع للبهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر، وبداية المجتهد لابن رشد، مطبعة الاستقامة. اختلاف الفقهاء للطبري، طبع ليدن. والمهذب للشيرازي، مطبعة البابي الحلبي، الأموال لأبي عبيد، طبع القاهرة.

٥ ـ السفارات الإسلامية للدكتور إبراهيم العدوي، دار المعارف بمصر.

٦ ـ الرسالة الخالدة للأستاذ عبدالوهاب عزام، طبع القاهرة.

٧ ـ آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الرابعة ـ دار الفكر بدمشق.

٨ ـ كتاب «عبادة بن الصامت» للدكتور وهبة الزحيلي، طبع دار القلم بدمشق، الطبعة الثالثة.

٩ ـ اتفاقية لاهاي الرابعة.

نحو موسوعة إسلامية

في الوجوه والنظائر القرآنية

د. محمد علي الحسن*

ترجع صلتي بهذا البحث، حين قصدت مكتبة الجامعة العربية في عام ١٩٦٨م ووجدت فيها ميكرو فيلم عن كتب تبحث في الوجوه والنظائر، فقرأت الكثير عنها ولقيت ضيقا ومشقة في الرجوع إليها، ثم تتابعت التحقيقات والطبعات لما هو موجود، ولم يبق علي إلا دراسة ما هو مفقود، وقد عثرنا على مخطوطة من أحسن ما كتب ومن أقدمها، ولا يسبقها إلا ما كتبه مقاتل بن سليمان، ولكني آثرتها لسبب مهم وهو الوجه الوجيه في الإيثار ـ لأن مؤلفها من رواة البخاري رضي الله عنه وهو هارون بن موسى وله لقبان، البصري، والحجازي، أما لقبه البصري فهذا ما تحققت من وجوده، أما الحجازي فلم أعثر له حتى الآن على أثر، وأيا كان فهو هارون بن موسى الأعور البصري، وسابقه مقاتل بن سليمان رجل جرحه ووهنه علماء الحديث، ونظرا لهذا فقد أشرتُ على أحد طلبتي في الدراسات العليا بجامعة الملك سعود بتحقيق هذا الكتاب بعد حصوله على نسخة مخطوطة موجودة في أوروبا ونسخة مصورة في جامعة قطر.

هذا وبعد قراءة المطبوع وبعض المفقود الذي ظهر إلى حيز الوجود، وجدت في نفسي رغبة في تقديم تصور لكتابة موسوعة إسلامية في علم التفسير (علم الوجوه والنظائر) ليس بوسعي تحقيقها لصعوبة في توفير الإمكانات الشخصية والمالية، التي لا تتوافر إلا بتضافر الجهود من إحدى المؤسسات الخيرية، ولكن حسبي أن أقدم تصورا راجيا أن يهيأ له من يظهره إلى حيز الوجود، وبادىء ذي بدء وسلفا أقول: إننا لا نستطيع أن نقدم لهذا القديم

---

* أستاذ القرآن والتفسير المساعد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي

جديدا، فمادة هذا العلم فيها المعاني اللغوية والعرفية والشرعية، ولكن الجديد في هذا القديم، أن نجمعه في موسوعة جامعة شاملة لكل الوجوه، ثم نحسن العرض للاستفادة منها عصريا ثم ننقح ونصحح بعض الوجوه المذكورة، فقد وقعت أخطاء وأغلاط لابد من تصحيحها بالأدلة والبراهين من خلال اختلاف المؤلفات في هذا الفن ومن خلال أمهات كتب التفسير المشهورة، كما سنرى ذلك في المبحث الأخير من هذا الموضوع. هذا وقد رأيت تقسيم هذا البحث إلى المباحث التالية :

أولها : معنى الوجوه والنظائر.
ثانيها : التسلسل التاريخي للمؤلفات مع لمحة موجزة عنها وعن مؤلفيها
ثالثها : التصور المنشود في العمل الموسوعي لهذا العلم.

المبحث الأول

معنى الوجوه والنظائر

هاتان كلمتان: الوجوه والنظائر ـ لا بد من معرفة المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل واحدة منهما على انفراد، أما الوجوه فكما قال أهل اللغة الوجوه جمع وجه وتجمع أيضا على أوجه، واستدل ابن منظور(١) على معناها اللغوي بذكر النبي ﷺ لفتن كوجوه البقر(٢)، لأن وجوه البقر تتشابه كثيرا، ثم ذكر ابن منظور حديثا لم يصح رفعه إلى النبي ﷺ إنما الصحيح وقفه على أبي الدرداء «لا تفقه حتى ترى للقرآن وجوها»(٣) أي ترى له معاني يحتملها فتهاب الإقدام عليها، ورجل ذو وجهين إذا لقي بخلاف ما في قلبه».

---

(١) لسان العرب ١٣/ ٥٥ مادة وجه.
(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٣٩١.
(٣) الطبقات الكبري لابن سعد ٢/ ٣٥٧.

وليس هذا المعنى اللغوي ببعيد عن المعنى الاصطلاحي عند أهل هذا الفن، فقد عرف ابن الجوزي الوجوه بأنها الكلمة الواحدة قد ذكرت في مواضع من القرآن الكريم على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى للكلمة غير معناها في المكان الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى يناسبها غير معنى الكلمة الأخرى، هذا ما يسمى بالوجوه ثم قال «أما النظائر فهي اسم للألفاظ كما أن الوجوه اسم للمعاني»(١).

ولم يرتض الزركشي ولا السيوطي تعريف ابن الجوزي· فذهب الزركشي إلى أن الوجوه هي اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان، كلفظ الأمة، والنظائر كالألفاظ المتواطئة». ثم قال (وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني، ثم قال بصراحة وقد ضعف هذا الرأي(٢) ثم نقل السيوطي كلام الزركشي نفسه».

أما صاحب «كشف الظنون» فقد طعن في كلام الزركشي والسيوطي، وذهب مؤيدا وناقلا كلام ابن الجوزي(٣). ورأى الحق فيما ذهب إليه ابن الجوزي، إذ يقول أصحاب الوجوه والنظائر في لفظ من الألفاظ وفيه أربعة أوجه فيذكر الوجه الأول ثم يستشهد عليه بالآيات التي تحمل هذا المعنى ثم يذكر الوجه الثاني ويفعل مثلما فعل في الثاني وهكذا.. هذا هو المراد بالوجه اتفاقا. أما المراد بالألفاظ فأرى أن الوجه الواحد فيه آيات متعددة مشتملة على ألفاظ واحدة، فهذه الألفاظ هي النظائر التي تحمل معنى واحدا، ويتضح هذا المراد من المعاني اللغوية لكلمة النظائر والتي عززت بالآثار، إذ النظائر لغة جمع نظير، وهو المماثل والشبيه، يقال. فلان نظير فلان إذا كان مثله وشبيهه، والجمع نظراء ومن ذلك قول ابن مسعود: «لقد عرفت النظائر التي كان رسول

---

(١) نزهه الا عين النواظر ١/٢.

(٢) البرهان في علوم القرآن ١/١٠٢.

(٣) كشف الظنون لحاجي خليفة ١/٢٠٠١.

الله ﷺ يقوم بها عشرين من المفصل»(١) يريد السور المتماثلة في المعاني، كالموعظة أو الحكم، أو القصص «لا المتماثلة في عدد الآي، قال المحبّ الطبري كما نقله ابن حجر العسقلاني «كنت أظن أن المراد أنها متساوية في العد حتى اعتبرتها، فلم أجد فيها شيئا متساوياً(٢).

هذا معنى الوجوه والنظائر، ولا ينبغي أن نخلط بين هذا العلم وتفسير مفردات غريب القرآن(٣)، ومن أراده فليرجع إليه في مظانه.

المبحث الثاني
التسلسل التاريخي للمؤلفات العلمية في علم الوجوه والنظائر القرآنية

١ ـ يعتبر مقاتل بن سليمان البلخي(٤) المتوفي سنة ١٥٠ هـ هو أول من الف في هذا الفن فيما نعلم، وطريقته في تأليف الكتاب غريبة، فقد بدأ بالألفاظ القرآنية ورتبها حسب الموضوعات، فبدأ بالكلمات بقمة المأمورات وهو الهدى في نظره ثم انتهى بأقصى المنهيات، وهو الكفر، وعدد الألفاظ الواردة في كتابه «مائة وستة وثمانون لفظا ضمنها سبعمائة وثلاثة وسبعين وجها» وهذا الكتاب اطلعت عليه في معهد المخطوطات العربية وقد قام بتحقيقه الأستاذ / عبدالله محمود شحاته».

٢ ـ **هارون بن موسى البصري** ت ١٧٠ هـ «يقال له هارون الأعور، قال الخطيب البغدادي يهودي أسلم وحسن إسلامه وحفظ القرآن إلى آخره.

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ٢/٢٥٩ باب الجمع بين السورتين في الركعة جـ/٧٧٥.

(٢) مؤلفه «الراغب الاصفهاني».

(٣) انظر تفسر مفردات غريب القرآن.

(٤) الجرح والتعديل ٨/٣٥٤، طبقات المفسرين ٢/٢٣٠.

وثّقه الإمامان البخاري ومسلم ورويا عنه(١) وطريقته في التـأليف أن يـذكـر اللفظ القرآني، ثم يذكر الوجوه التي ورد بها، ويستشهد بالآيات إلا أنه أحيـانـا قد لا يأتى بشاهد قرآنى، ففي كلمة الجبار مثلا قال: الوجه الرابـع الجبـار في الطول والعرض والقوة، ولم يورد له مثلا. ورد في الكتاب مائتان وستـة ألفـاظ أما الوجوه فقد بلغ عددها ثمانمائة وثلاثة وثمانين وجها. وجدير بالتنبيـه أنـه وقعت منه بعض الأخطاء القرآنية ويهمل أحيانا ذكر السـورة التي ربما تكـون فيها آية مشابهة لآية أخرى، وقد صنع مثل صنيع مقاتل في ترتيب الألفاظ.

٣ ـ المبرد ٢٨٦ هـ: هو محمد بن يزيد بن عبدالأكبر أبو العباس المبرد البصري(٢)، قرأ المبرد كتاب سيبويه(٣) وأخذ الأدب على أبي عثمان المازنى(٤) وكتابه ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد» وهذا لا يعتبر عملا كاملا في الوجوه والنظائر القـرآنيـة. وإن كـان هـذا جـزء من عملـه، لأن المبرد اعتنى بمتعلقات الوجوه والنظائر العربية ثم يستشهد أحيانا بآيات قـرآنيـة، ولم تـزد كلمة من الكلمات عنده على أربعة وجوه، ولكن كتابه جاء بفـوائد متنـاثـرة، من مثل (كل ما جاء في القرآن من «وما يدريك» فغير مذكور جوابـه، ومـا جـاء من «وما أدراك» مذكور جوابه(٥).

٤ ـ أحمد بن فارس الرازي ٣٠٦ ـ ٣٩٥ هـ

ذكر الزركشي أن لابن فارس كتابا سماه «الأفراد» ونقـل منـه كثيرا قـال ابن فارس في كتاب الأفراد : كـل مـا في كتـاب اللـه من ذكـر الأسف» فمعنـاه

---

(١) بغية الوعاة ص ٤٠٦ وخلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص ٤٠٨.

(٢) تاريخ بغداد ٣/ ٣٨٠، وفيات الاعيان ٤/ ٣١٣.

(٣) طبقات النحويين واللغويين ص ٦٦.

(٤) المرجع السابق ١٢٠ وانباه الرواة ٣/ ٢٤٢.

(٥) انظر كتاب المبرد ص ٢ وص ٨ وما بعدها.

الحزن، كقوله تعالى ﴿يا أسفا على يوسف﴾(١) إلا قوله تعالى: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ فإنّ معناه «أغضبونا».

أما وجه ذكر هذا الكتاب الذي لم يصلنا وما زال مفقودا ـ فهو أنه يذكر الكلمة القرآنية ويذكر معناها الأساسي ثم يذكر وجها أو أوجهاً من المعاني الأقل استعمالا لهذه الكلمة.

٥ ـ أبو عبدالله الدامغاني : هذا المؤلف ـ لم تعرف له ترجمة ولا تاريخ وفاة وسبب ذلك أنه معروف بكنيته مجهول اسمه، أما ما ذكره بروكلمان من أنه محمد بن علي بن محمد بن الحسن أو الحسين الدامغاني فقد وهنته مهر النساء محققة نزهة الأعين النواظر، وذكرت أن صاحب هداية العارفين ذكر أن آخر نسبه ينتهي بإبراهيم، ولست في صدد استقصاء ذلك، وحسبي أنه سابق لابن الجوزي، ومخطوطته سابقه وإن لم يتضح من الاسم إلا أبو عبدالله الدامغاني وكتابه «الوجوه والنظائر في القرآن الكريم» قد اشتمل على أربعمائة وثمانين لفظا وضمنها ألفين وثلاثمائة وأربعين وجها، وهو أوسع الكتب السابقة واللاحقة ألفاظا ووجوها، ونلحظ فيه الزيادة في عدد الوجوه، وقد ازدادت فائدة هذا الكتاب عندما حققه عبدالعزيز سيد الأهل، فقد رتبه وأكمله وأصلحه، فرتبه أبجديا مما سهل الرجوع إليه ثم ذكر الآيات كاملة، وأشار إلى موضعها من السور، وقد استدرك الكثير على مقاتل كما قال في مقدمة كتابه «إني تأملت كتاب وجوه القرآن لمقاتل وغيره، فوجدتهم أغفلوا أحرفا من القرآن لها وجوه كثيرة فعمدت إلى عمل كتاب...(٢)».

٦ ـ ابن الجوزي ت ٥٩٧ هـ

وهو غني عن التعريف، وكتابه «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر» وقد نهج فيه نهجا مفيدا، إذ بين المعنى اللغوي للكلمة القرآنية وأتى

---

(١) من سورة يوسف.

(٢) انظر كتابه ص ١١.

بالشواهد من كلام العرب على منهج المعاجم اللغوية، ثم يحيل بيانه إلى أقوال المفسرين السابقين، فيقول: ذكر أهل التفسير أو ذكر أهل العلم، ثم يشرح وجوه اللفظ وقد بلغ عدد الألفاظ حوالي ثلاثمائة وعشرين لفظا، وقد رتبها حسب الحروف الهجائية.

ولابن الجوزي كتاب منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، وقد أختصره من نزهة الأعين، وقد بلغ عدد ألفاظه ثلاثة وخمسين ومائة لفظ(١) أي ما يعادل نصف الكتاب المختصر، وقد حقق هذا الكتاب الدكتور/ محمد السيد الصفطاوي والدكتور/ فؤاد عبدالمنعم أحمد، ونشرته دار المعارف بالإسكندرية.

٧ ـ ابن العماد ٨٢٥ ـ ٨٨٧ هـ

هو محمد بن محمد بن علي البلبيسي القاهري، عالم في التفسير ومختصر لتفسير البيضاوي، صنف كتابه «كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر» وقد سلك فيه منهج مقاتل بن سليمان وهارون البصري، حيث بدأه بقمة المأمورات وأنهاه بأقصى المنهيات. وكتابه هو أخصر الكتب كلها في فنه، إذ بلغ عدد الألفاظ مائة وأحد عشر لفظا، والوجوه خمسمائة وستة وسبعين وجها، وليس هذا ببعيد عن منهجه الفريد، إذ أنه كما نعلم أن تفسير البيضاوي من أخصر التفاسير وقد تناوله المفسرون بالشرح والحواشي بينما تناوله ابن العماد بالاختصار، وبالرغم من هذا نقول: إن كتابه أقرب للمعقول في عدد الوجوه والنظائر، لأن القلة هي الأقرب للصواب والسداد كما سيأتي معنا.

الثعالبي :

أثناء مطالعتي في مخطوطات الجامعة العربية وجدت نسخة بعنوان (الأشباه والنظائر) وقد كتب عليها ولي الدين «لم أعثر له على أثر، كما كتب

---

(١) الضوء اللامع ٩/١٦٢، الاعلام ٧/٥٠.

عليها الثعالبي، ولما كان هذا الاسم لقب لعدة مؤلفين على مدار القرون ابتداء من الحسين بن محمد الثعالبي «القرن الخامس ٤٢١» وانتهاء بعيسى بن محمد الثعالبي المتوفي سنة ١٠٢٠ هـ فقد أشكل على المصنفين، وقد تصفحت المصادر والمراجع لعل هناك من يشير إلى اسم الكتاب أو إلى أي اسم ممن لقبه الثعالبي وألف في الوجوه والنظائر، فلم أر أثراً ولا خبرا في هذا المجال.

وأخيرا ضربت صفحا عن البحث والتفتيش، ولكني قرأت هذه المخطوطة فوجدتها هي عين مخطوطة نزهة الأعين النواظر، ولما لفت نظري هذا التشابه الحرفي في الألفاظ والمعاني، ازددت حيرة، وأعدت القراءة لعلي أظفر بقرينة من القرائن تعين في كشف الالتباس حتى وجدتها حين قال. قال شيخنا علي بن عبيدالله(١). وقد ولد سنة ٤٥٥ هـ وهو شيخ ابن الجوزي المتوفي ٥٩٧ هـ، فحمدت الله. ولفتُّ نظر المسؤولين إلى هذه الملاحظة لتوضع مع المخطوطة مع ملحوظة أخرى وهي اختلاف النسخة بشكل أو إضافة كلمة أو نقصها لا يعدو مثل هذا الاختلاف أن يكون أكثر من اختلاف النساخ والنسخ والله أعلم. احسب أننا لسنا بحاجة للكتابة عن منهجه فليرجع إلى ما كتب عن نزهة الأعين

وأخيراً فإن للسيوطي المتوفي ٩١١ هـ كتابا في معترك الأقران في إعجاز القرآن قال فيه بتواضع ـ وقلما يفعل ـ (فإن كنت لا مما أصول في ميدانهم، ولا أعد من فرسانهم..) ثم يمضي في الحديث إلى أن يصل إلى الوجه الخامس والثلاثين ويقول عنه: (وهو ألفاظ مشتركة).

ويحتفل بهذا الوجه احتفالا كبيرا ويقول: وهذا الوجه من أعظم إعجازه، حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجها وأكثر واقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر».

---

(١) الورقة ٣٦ من المخطوطة ـ إنه لا يوجد بين هذه النسخة وبين نسخة ابن الجوزي اختلاف إلا في شكل أو زيادة كلمة أو نفس أخرى وهو ما لا يعزى مثله إلى أكثر من اختلاف النسخ.

ثم يعود إلى التفاخر ـ على عادته ـ مقسما «.. وايم الله لو أراد الاستغناء به عن النظر في غيره لكفاه. مع أني زدت مع اللفظ المشترك تفسير المفردات التي لا بد له منها ليتم له معناه»(١).

والحق يقال . إن كتاب نـزهـة الأعين لابن الجـوزي سـابق لـه في هـذه الإضافة.

وأخيراً هناك كتب أخرى تخلط في هذا العلم وغيره، وكتب قد فقـدت، ولم تعرف لها أثراً ولا لمنهجها طريقا.

المبحث الثالث
المنهج المنشود
في الموسوعة للوجوه والنظائر القرآنية

لن نضيف جديداً في عدد الالفاظ ولا في أوجه معانيها، فقـد أقفـل البـاب على ما هو موجود، بل قام ابن الجوزي بالاختصار حين رأى نفسـه متجـاوزا، ورأى أن في الـزيـادة التي زادهـا نقـدا أكثـر من الافتقـاد، ولقـد ذكـر العلماء الأقدمون ـ كما بينا ووضحنا ـ الفـاظـا ووجـوهـا وزادهـا المتـأخـرون حتى تجاوزوا الضعف أو يزيد قليلا، من هنا قلت إن الزيادة على الموجود غير واردة، بل ما هو موجود فيه زيادة، إنما مجال الدراسة في المـوجـود فعـلا عنـد هؤلاء الأفذاذ، والموجود يحتاج إلى ترتيب وتبـويب على صـورة تتم الفـائدة المرجـوة منها.

وقبل الحديث عن الكيفية نتحدث عن الأمور السلبيـة ـ على الأقـل حسب عصرنا ـ

أقول : لقد قام كل مؤلف من الأقدمين بتأليف كتابه وفق منهجـه، فهـذا مقاتل بن سليمان أول مؤلف ينهج منهجا غريبا حين بدأ كتابة بـذكـر الالفـاظ

---

(١) معترك الاقران ص ٥١٦.

التي هي قمة المأمورات وانتهى بأقصى المنهيات. فكتابه لا يكاد يفيد العلماء فضلا عن عامة الناس، لأن هذا الترتيب غير معهود ولا مألوف لديهم، فالعالم إن أدرك قمة المأمورات وهي الهدى كما أوردها مقاتل، وإن أدرك قمة المنهيات وهي الكفر، فإنه يبقى عاجزا عن الموضوعات التي بين القمتين، إلا إذا راجع الكتاب من بدايته وإلى نهايته.

* ومؤلف آخر يدون كتابه بطريقة أكثر تعقيدا، إذ قام بترتيب كتابه على أن يبدأ بالألفاظ التي تحتمل وجهين، ثم يذكرها حتى يأتي إلى نهايتها، ثم يذكر الكلمات التي لها ثلاثة وجوه، ثم يذكرها جميعا، وهكذا.

ولا شك أن الرجوع إليه عسير، لا على عامة الناس فقط بل على مثقفيهم، فأينا يعلم عدد الوجوه للفظ من الألفاظ ؟؟ بل أنى لنا أن ندرك أن لهذا اللفظ وجها بل عددا من الوجوه؟

* ومؤلف آخر.. رتب كتابه حسب السور القرآنية فبدأ بالألفاظ التي لها وجوه في سورة البقرة ثم سورة آل عمران وهلم جرا. هذه السلبيات يجب تلافيها. ثم نقدم لك الخطوات المفيدة فنقول :

١ ـ حسنا فعل المحققون حين قام بعضهم بترتيب الألفاظ ترتيبا أبجديا بدءا بحرف الألف ـ وانتهاء بحرف الياء، فأنقذونا من أول الجهود، وهي وإن كانت أهون الجهود في ترتيب الموسوعة القرآنية إلا أنها مفيدة وضرورية كأول خطوة من الخطوات.

* هذا وبعد ترتيب الكلمات ترتيبا أبجديا، لا يضيرنا أن يكون اللفظ له وجهان أو أكثر، كما صنع أحد المؤلفين في هذا الترتيب الذي لا طائل تحته.

٢ ـ ثم نستخرج المعنى اللغوي للفظ القرآني، لأن المدلولات اللغوية ضرورية، لاشتراكها في كثير من الأحيان في معنى اللفظ الشرعي، ولأن المدلولات

اللغوية هي مدلولات قرآنية، ما لم تكن هناك قرينة تدل على أن المدلول الشرعي هو المراد. ولقد أدرك ابن الجوزي ضرورة بيان المدلول اللغوي القرآني فقام بهذه المهمة، وهي وإن كانت موجزة وقاصرة إلا أنها ضرورية كما بينا.

٣ ـ نذكر الألفاظ المتفق على عدد معانيها، ثم نمثل عليها بالآيات القرآنية، ثم نذكر المؤلفين الذين وردت عندهم الألفاظ المحتملة المعاني «انظر الشكل (١) ص ٧٦، ٧٧، ٧٨).

وهنا يجب أن ندقق النظر في الآيات التي يستشهد بها كل مؤلف، لأنه ربما يستشهد أحدهم بالآية على وجه من الوجوه ويستشهد بها آخر على وجه مختلف عن صاحبه.

مثال ذلك ما ذكره مقاتل في اللفظ قضى من قوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾(١) قال مقاتل : قضى بمعنى وصى، وقال ابن الجوزي: قضى بمعنى أمر.

في مثل هذه الحالة لابد من ترجيح أحد المعنيين حتى يكون المعنى الصحيح هو الثابت، والمعنى الضعيف يسقط أو يكون محله في الحواشي والهوامش، ونلتمس الترجيح من أمهات كتب التفسير كالطبري والقرطبي.

وحين رجعت مثلا إلى القرطبي وجدته يقول: قضى أي أمر وألزم وأوجب، ثم قال: قال علماؤنا المتكلمون وغيرهم, فالقضاء بمعنى الأمر كقوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ بمعنى أمر(٢) أما ما قاله مقاتل «أن قضى بمعنى وصى، فلعله أخذه من الرواية الساقطة التي رواها الضحاك قائلا: تصحف على قوم «وصى بقضى» حين اختلطت الواو بالصاد وقت كَتْب

---

(١) سورة الأسراء الآية ٢٣.

(٢) تفسير القرطبي ١/٢٣٧.

المصحف وقد نسبت لابن عباس وأبَى (أي رفض) أبو حاتم ذلك»(١)، وقال ولو قلنا بذلك لطعن الزنادقة في مصحفنا».

ولا شك أن إثبات معنى قضى بمعنى أمر أولى من معنى وصى التي لا تفيد إلزاما ولا وجوبا.

ومثل ذلك كما قال مقاتل والدامغاني في تفسير لفظ الحرب الوارد في الآية ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾(٢).

أما مقاتل فقال: الحرب بمعنى الكفر وهو غير مسلم به عند المفسرين وأهل اللغة وإنما المراد بالحرب كما يقول أكثر المفسرين التهديد بالعقاب الدنيوي والأخروي.

قال أبو حيان: فالاعلام أو العلم بالحرب جاء على سبيل المبالغة في التهديد دون حقيقة الحرب(٣). أما التعبير بالحرب فقد فسره كثير من المفسرين بانه العقاب التعزيري وهو عقاب متنوع قد يؤدي إلى الحرب الحقيقية، ذلك انهم قسموا آكلي الربا إلى قسمين مقدور عليه وغير مقدور عليه، كما قسموا مانعي الزكاة، فمن منعها وقدرنا عليه أخذناها وشطرا من ماله، ومن امتنع علينا قاتلناه بالسيف.

وعلى أية حال فإن آكل الربا إن أكله مستحلا له فهو كافر قطعا. وإن أكله غير مستحل له فهو فاسق، إن قدر عليه عوقب وعزر، وإن لم يقدر عليه قوتل قتال أهل البغي وهو في كلا الحالين غير كافر.

---

(١) المرجع السابق ١/٢٣٧ انتبه للعبارة، وأبى بمعنى رفض ثم أبو حاتم وهناك من ظن ابي أبو حاتم والتبس بابي وابو والحقيقة ان الكلمة الأولى فعل والثانية كنية

(٢) من سورة البقرة.

(٣) البحر المحيط ٢/٣٣٨.

فالخطاب في هذه الحالة قد صدِّر بـ ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ لذا فالخطاب أرجح أن يكون فاذنوا بحرب ليست بمعنى الكفر، وإن احتملت معنى الكفر عند البعض كما قال أبو حيان «وقيل الخطاب للكفار الذين يستحلون الربا، فعلى هذه المحاربة ظاهرة . والله أعلم(١).

قلت : لا يصح أن يراد من الحرب هنا الكفر بحال سواء أقلنا إن القول الكريم ﴿فأذنوا بحرب... ﴾ خطاب لعين من خوطب بعد صدر الآية ﴿... يا أيها الذين آمنوا...﴾ وهو الظاهر الذي يقتضي خلافه تفكيك النظم وتشتيت الضمائر، وفقدان مرجع الضمير الثاني فأذنوا، أم غضضنا النظر عن مثل هذا الظاهر، فقلنا إنه خطاب للكفار مغفلين ما نبهنا إليه من المفاسد السابقة

أما الأول : ـ وهو كون الخطاب للمؤمنين ـ فظاهر أن إجماع من يعتد بإجماعه منعقد على أن ارتكاب الربا لا يكفر المؤمن. والحمل على الاستحلال لا يناسبه صدر الآية لإجماع الكل على أن المستحل كافر لا يصلح معه الخطاب بيا أيها الذين آمنوا.

أما الثاني : ـ الذي هو خلاف الظاهر ـ أعني أن يكون الخطاب للكفار فلا يتناسب معه ألبته أن يراد من الحرب الكفر لسببين اثنين :

أولهما : أنه بمثابة تحصيل الحاصل الذي لا أفسد منه، ولا أشد ركاكة أعني أن تقول للكفار بالفعل، إن لم تفعل كذا فأنت كافر.

ثانيهما : أنه لا يضر الكافر شيئا، ولا يردعه عن ارتكاب مثل هذا الذنب العظيم أن تقول له إن لم تكف عن ذنبك هذا فأنت كافر، كيف ومساق الآية هو التهديد والوعيد المنذر بالويل والثبور لمن خالف عن أمر الله في هذا المقام الجليل.

هذا الوجه الذي حمله مقاتل لمعنى الحرب فاسد كما تبين لك، أما

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/٤٧١.

الدامغاني فقد حمل الحرب معنى أفسد من ذلك إذ قال: الحرب بمعنى المحراب. ولا أظن أنني بحاجة إلى رد هذا المعنى الظاهر الفساد والعوار، وهو من إضافاته المعتادة التي انفرد بها عن سواه(١).

على هذا النحو يجب أن نناقش كل الوجوه وجها وجها حتى نأتي إلى آخرها وبعدها نقدم للقارىء على مختلف مستوياته المعنى الجدير بالإثبات.

ومعلوم أن أصحاب الوجوه والنظائر مختلفون في عدد وجوه أكثر الألفاظ، والمؤلفون المتأخرون قد زادوا في الألفاظ والوجوه معا، وهذا يكاد يكون بصورة مطردة، فعدد الألفاظ عند مقاتل مائة وستة وثمانون لفظا، ضمنها سبعمائة وثلاثة وسبعين وجها.

أما عدد الألفاظ عند هارون الأعور فبلغت مائتين وستة ألفاظ، وعدد الوجوه ثمانمائة وثلاثة وثمانين وجها.

وهكذا زادت الألفاظ والوجوه عند الجميع زيادة طردية ولم يشذ عنها إلا اثنان، الدامغاني حين أتى بأكثر ممن بعده، وابن العماد الذي أنقص عمن قبله أي أحدهما بالزيادة والآخر بالنقصان(٢).

لقد أضاف الدامغاني كثيرا عمن سبقه بل عمن أتى بعده، فابن الجوزي رغم انه جاء متأخرا عنه لم يزد عليه، بل نقص في عدد الألفاظ والوجوه كما هو مبين في كتابه نزهة الأعين، ومع هذا فقد اختصر كتابه إلى النصف تقريبا في كتابه منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر كما سبق.

أما سبب اختصار كتابه، فلأنه رأى أن المبالغة في الزيادة قد لاقت انتقادا مما جعله يقول: إن الافتقاد خير من الانتقاد. أي أن يقال هذا ناقص ومفقود أهون من القول إنه زائد ومنقود، ولعل النقد الذي وجه لبعض الوجوه والتي سأمثل لك بواحد منها خوف الإطالة ـ هو الذي ألجأه إلى اختصار ما كتبه.

---

(١) انظر الوجوه والنظائر من تاليفه ص ١٢٢.

(٢) سبق وذكرنا عدد الألفاظ والوجوه عندهما.

إنما قلت هذا الكلام كمقدمة للحديث عن الأوجه الزائدة عند أحد المؤلفين عن المتفق عليه بينهم، هذا الزائد هو محل نظر بين القبول والرد، وهو أقرب إلى المرفوض منه إلى المقبول، وغالبا ما تكون الزيادات عند المتأخرين، وقل أن نجدها عند المتقدمين.

أقول هذه الزوائد لا بد من تمحيصها وتنقيحها، لنثبت الصحيح ونرد السقيم الظاهر الضعف والعوار، ونجعل في الحواشي والهوامش ما كان محتملا، ونحذف ما كان ضعيفا ضعفا لا يحتمل ونضرب عنه صفحا، فلا نسود به صفحاتنا.

وهاك المثال الذي وعدناك به في وجه من وجوه الإثم :

اتفق أصحاب الوجوه والنظائر على معنى الإثم، وأضاف ابن الجوزي معنى جديدا للإثم، فقال الإثم بمعنى الخمر، واستشهد له بالآية الكريمة ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾(١).

وقد أطال ابن الجوزي في الاستشهاد على صحة ما ذهب إليه، فزعم أن الإثم عند العرب اسم للخمر مشهور عندهم وأنشدوا :

شربت الإثم حتى ضل عقلي كذاك الإثم يذهب بالعقول

ولما رجعنا إلى المفسرين وأهل اللغة وجدناهم ينكرون هذا المعنى للإثم.

قال أبو حيان، الإثم عام يشمل الاقوال والافعال التي يترتب عليها الإثم. وهذا قول الجمهور، وقيل هو صغار الذنوب، وقيل الخمر، وهذا قول لا يصح هنا بالإضافة إلى أن السورة مكية ولم تحرم الخمر إلا في المدينة بعد أحد، وجماعة من الصحابة اصطحبوها يوم أحد، وماتوا شهداء وهي في أجوافهم(٢)، فتفسير الإثم بمعنى الخمر لا تساعد عليه اللغة.

---

(١) سورة الأعراف من الآية ٣٣.

(٢) البحر المحيط ٤/٢٩٢.

قال ابن الأنباري : لا يصح عند أهل اللغة أن الإثم من أسماء الخمر.

وقال ابن فارس : أنكر جماعة أن يكون الإثم بمعنى الخمر.

وقال الفراء : الإثم ما دون الحد والاستطالة على الناس.

وقال النحاس : فأما أن يكون الإثم الخمر فلا يعرف ذلك، وحقيقة الإثم أنه جميع المعاصي(١).

كما أنكر علماء اللغة والتفسير البيت الذي استشهد به ابن الجوزي (شربت الإثم...).

قال أبوالعباس : لا أعرفه ولا أعرف الإثم الخمر في كلام العرب.

قال إبن الأنباري : ما هذا البيت معروفا في شعر من يحتج بشعره، وما رأيت أحدا من أصحاب الغريب أدخل الإثم في أسماء الخمرة، ولا سمتها العرب بذلك في جاهلية ولا إسلام.

وقد أنكره أبو حيان فقال : وأما تسمية الخمر إثما فقيل هو من قول الشاعر: شربت الإثم.... البيت، وهو بيت موضوع مختلق(٢).

وكلام طويل وكثير في إبطال هذا الوجه.

وقل مثل هذا في غالب الأوجه الزائدة، ولا يعني ذلك كل الوجوه لأن بعضها وجيه وسديد.

يكون من ضمن العمل الجاد في هذه الموسوعة، أن ترد معظم الوجوه التي أوردها المصنفون في هذا الفن في اللفظ الواحد إلى وجه واحد، وذلك أن معظم الألفاظ التي حملوها وجوها هي من المتواطىء الذي يقال على القدر

---

(١) انظر تاريخ العلماء النحويين ٣٣، ٨٥ ومقاييس اللغة ١/ ٦٠.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٢٩٢.

المشترك بين كافة ما يصلح أن يندرج تحته من الأفراد، وإنما يقصد منه خصوص هذا الفرد أو ذاك بقرينة السياق ـ سباقا ولحاقا ـ أو قرائن أخرى خارجية من نص أو معقول أو عرف وما إلى ذلك، وهو ما لا يقتضي بحال عد مثله وجوها مستقلا بعضها عن بعض، ومن يك في ريب فلينظر إلى نحو لفظ الإثم مثلا، وما ذكروا له من وجوه سطرناها لك فيما سبق، فإنها جميعها لو حققته رجع إلى المعصية أو الذنب مترادفين على معنى واحد، غاية الأمر أن المعصية قد تكبر حتى تصل إلى الشرك، وقد تصغر حتى تقال على أصغر ذنب، وكل ذلك يشمله القدر المشترك الذي هو خلاف الطاعة لله عز وجل، وكذلك فقل في نحو لفظ الأرض، فإن معناه القدر المشترك الشامل لكافة بقاع هذا الكوكب الذي تحتنا ولكل بعض من أبعاض هذا الكوكب، فإن قصد به مرة أرض مكة، وأخرى أرض مصر، وثالثة أرض الشام ورابعة أرض العرب خاصة وأخيرا الأرض كل الأرض وهلم جرا، نقول إن قصد به هذا أو ذاك، بقرينه السياق أو غيره، فإن ذلك لا يخرج اللفظ عن حقيقة مدلوله اللغوي والذي هو هذا القدر المشترك.

نعم الصواب في بعض الالفاظ أن يقال فيها بمثل هذه الوجوه المستقل بعضها عن بعض وذلك هو خصوص المشترك اللفظي على القول بوجوده في القرآن وهو الحق، ولكن هذا بعد التسليم بحقيقة وجوده على غاية ما يكون من القلة بل الندرة لا يصار إليه إلا للضرورة الملجئة إلى ارتكابه إلجاء على ما عليه جمهور المحققين من أرباب اللغة والأصول، والله أعلم.

خـــاتمة

ـ هذا هو التصور لعمل الموسوعة المقترحة حتى نفيد من هـذه المؤلفات جميعا ثم نجعلها في مؤلف واحد يغني كل باحث ويسهل عليه عنـاء البحث عن المعاني المحتملة للفظ القرآني، وإن كان الكتاب الـواحـد يغني بعض الشيء، لأن جمع جميع الألفاظ في الموسوعة هو أفضل السبل لتسهيل الرجـوع إلى المعـاني المدونة، وكثير من المثقفين يعوزه مثل هذه الموسـوعـة حتى لا يختلق معـانى لا صلة لها في التفسير كما صنـع من فسر قـولـه تعـالى ﴿احشروا الـذين ظلموا وأزواجهم..﴾ بمعنى زوجاتهم، ولدى رجوعه إلى كتب الوجوه والنظائر اهتدى إلى الوجه اللائق بمعنى الآية، فمن لم ير للقرآن وجوها لا يكون فقيها كما قيل.

ـ إن هذه الموسوعة ستثبت لك كل لفظ ووجوهه على نحو الشكـل المثبت في ص (٧٦، ٧٧، ٧٨) وستكون دراسة للوجوه الزائدة المحتملة والمقبـولـة مع الإشارة إلى توهين الوجه السقيم وكل ذلك بـأدلـة مستقـاة من أقـوال المفسرين المشهورين.

ـ إن بعض المفسرين المحدثين قد اخترعوا للألفاظ القرآنية وجوها جديدة، وستكون هذه الموسـوعـة المستقـاة من أمهـات كتب التفسير وأمهـات المعـاجم العربية هي الميزان والمعيار الذي على ضـوئه يكـون القبـول والـرفض لمـا هـو مستحدث وجديد.

ـ خير من يقـوم بهـذه المهمـة هم: بعض المحققين لهذه المؤلفـات وعلماء القراءات، ولا أعني المـرتلين والمجـودين، ولكن أعنى علماء القـراءات والإعـراب، والذين يدركون اختلاف القراءات والمعاني المحتملة لكل قراءة.

وإنني أرى أن خير من يقوم بهذه المهمة العالم الفـاضـل الحـافظ المفسر الأستاذ الدكتور/ إبراهيم عبدالـرحمن خليفـة ـ رئيس قسم التفسير بجـامعـة

الأزهر والأستاذ الدكتور/ مازن المبارك كعالم في اللغة العربية. وبعض الأساتذة المحققين لعلم الوجوه والنظائر.

وأسأل الله تعالى المثوبة والتوفيق لمن يقوم بهذه المهمة الجليلة ـ تمويلا أو عملا.

والله لايضيع أجر من أحسن عملاً.

(٧٨) ص ر ط (الصراط)(١)

فسر هذا اللفظ مقاتل على وجهين :(٢)

الوجه الأول : الصراط : يعني الطريق.

فذلك قوله تعالى ﴿ولا تقعدوا بكل صراط توعدون﴾(٣) وقوله سبحانه ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾(٤)

الوجه الثاني : الصراط : يعني الدين

فذلك قوله تعالى ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾(٥) وقوله سبحانه ﴿وأن هذا صراطي مستقيما﴾(٦) وقوله عز وجل ﴿وهذا صراط ربك مستقيما﴾(٧).

---

(١) صراط : الصراط ـ بالكسر: الطريق، قال القعقاع بن عطية الباهلي

أكثر على الحروريين مهري   لأحملهم على وضح الصراط

وقال ابن عباد : الصُّراط ـ بالضم : السيف الطويل، والسين لغة في الكل انظر : تاج العروس ١٩/٤٣٧ ـ بتحقيق عبدالعليم الطحاوي.

(٢) انظر : الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ص ٢٨٩.

(٣) سورة الأعراف من الآية ٨٦.

(٤) سورة الصافات من الآية ٢٣.

(٥) سورة الفاتحة الآية ٦.

(٦) سورة الأنعام من الآية ١٥٣.

(٧) سورة الأنعام من الآية ١٢٦.

تابع شكل (١) الصـــراط

جدول تفصيلي لبيان وأوه اللفظ عند مقاتل وغيره

المؤلف	مقاتل	هارون(١)	الدامغانى(٢)	ابن الجوزي(٣)
عدد الوجوه	٢	٢	٢	٢
الوجوه ١	الطـــريق	،،	،،	،،
الوجوه ٢	الديـــن	،،	،،	،،

هذا نموذج للفظ متفق على عدد وجوهه عند المذكورين، أما بقيـة المؤلفين فلم يرد عنهم هذا اللفظ ولو ورد لذكرناه في هذا النموذج.

كما اخـترنا لفـظا موجزاً وهناك ألفـاظ حملت ٢٠ وجهـاً ونمـوذجهـا ـ طبعاً ـ سيكون أكبر.

لاحظ اللفظ ـ ثم معناه لغة، ثم رقم الآية وسورتها في الهامش ثم مكان وجودها في كتب الوجوه والنظائر.

---

(١) انظر الوجوه والنظائر لهارون ص ٣٩١.

(٢) انظر · الوجوه والنظائر للدامغاني ص ٢٧٨.

(٣) نزهة الأعين النواظر لابن الجوزي ٢/٢.

شكل «٢»

(الإثـــــم)

جدول تفصيلي لبيان عدد الوجوه لهذا اللفظ

المؤلف		مقاتل	هارون	الدامغاني	ابن الجوزي
عدد الوجوه		٥	٥	٤	٦
الوجوه	١	الشرك	الشرك	الشرك	الشرك
	٢	المعصية	المعصية	المعصية	المعصية دون الشرك
	٣	الخطأ	الخطأ	الخطأ	الخطأ
	٤	الذنب	الذنب	الذنب	الحرام
	٥	الزنى	الزنى		الزنى
	٦				الخمر

هذا الشكل يدلنا على وجود معنى زائد عند ابن الجوزي وكنا قد درسنا هذا المعنى الزائد وأبطلناه كما بيّنا سابقا، وهكذا نصنع في كل وجه زائد فنعطيه حظه من الدراسة والتمحيص.

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ أحكام القرآن ـ أبو بكر احمد بن على الرازي الجصاص ـ دار الكتاب العربي بيروت.

٢ ـ أحكام القرآن ـ أبو بكر محمد بن عبدالله المعروف بأبي العربي ـ دار الكتاب العلمية ـ لبنان.

٣ ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل ـ البيضاوي ـ ط مصطفى البابي ـ القاهرة.

٤ ـ الاتقان في علوم القرآن ـ السيوطي ـ ط مصطفى الحلبي ـ القاهرة.

٥ ـ الاشباه والنظائر ـ الثعالبي ـ مخطوطه بمعهد المخطوطات رقم ٥٢.

٦ ـ الأشباه والنظائر ـ لمقاتل بن سليمان ـ الهيئة المصرية العامة ـ القاهرة.

٧ ـ بغية الوعاه في طبقات اللغويين والنحاه ـ السيوطي — ط دار المعرفة ـ بيروت.

٨ ـ البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي ـ ط ٢ دار أحياء الكتب ـ القاهرة.

٩ ـ تفسير البحر المحيط ـ أبو حيان الأندلسي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٠ ـ جامع البيان في تاويل آي القرآن ـ ابن جرير الطبري ـ تحقيق احمد شاكر ط دار المعارف.

١١ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي ـ ط دار احياء التراث ـ بيروت.

١٢ ـ روح المعاني ـ شهاب الدين الألوسي ط دار احيار التراث ـ بيروت.

١٣ ـ القاموس المحيط ـ الفيروز آبادي ـ دار الجبل ـ بيروت.

١٤ ـ كشف السرائر في معنى الوجوه والنظائر ـ ابن العماد ـ تحقيق فؤاد عبدالمنعم ـ ط مؤسسة الشباب ـ اسكندرية.

١٥ ـ كشف الظنون ـ حاجي خليفة ـ دار الفكر.

١٦ ـ لسان العرب ـ ابن منظور ـ دار الصادر ـ بيروت.

١٧ ـ ما أتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد ـ المبرد ـ الطبعة السلفية ـ الهند.

١٨ ـ المفردات في غريب القرآن ـ الراغب الأصفهاني ـ دار المعارف ـ بيروت.

١٩ ـ نزهه الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ـ ابن الجوزي ـ تحقيق مهر النساء ـ حيدر آباد ـ الهند.

٢٠ ـ الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ـ الدامغاني ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

٢١ ـ الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ـ هارون بن موسى ـ مخطوطه محققة بجامعة الملك سعود.

أحكام خطبة النكاح

فـــي

الشريعة الإسلامية

د. : فتحي عبدالعزيز شحاته*

مقـــــدمة :

الحمد لله الذي خلق الإنسان بقدرته ورزقه من فضله وبمحض نعمته وسخر له جميع ما في الكون من كائنات ونعمة لتكريمه وخدمته. قال تعالى ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(١)

والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء وإمام المرسلين المبعوث رحمة للعالمين: بلغ الرسالة وأدى الأمانة وهدى الناس إلى صراط الله المستقيم ﷺ ومن اتبع هديهم إلى يوم الدين أما بعد فإن البشرية لم تعرف تشريعا ولا نظاما صان للانسان حياته وكرامته وحقق له الحياة الكريمة الهادئة المستقرة سوى الشريعة الإسلامية الغراء. والعلاقة الزوجية من أهم ما يحقق استقرار الحياة في المجتمع حيث البشر مضطرون فطرة وطبيعة إلى أن يتصل الذكر بالأنثى فلو تركوا لغرائزهم وأهوائهم لعمت الفوضى وانتشر الفساد في الأرض خلقا وخُلقاً إذ تنعدم الروابط بين الأسرة وتتفكك الجماعات كما نراه في الأمم التي تنادى برفض مكارم الأخلاق ومن ثم رأينا الاسلام الحنيف أكد على أهمية الزواج في حياة البشر وأحاط عقد الزواج بسياج متين يحقق له الحفظ والصيانة والاستمرار ويعطيه مكانته وقدسيته الدينية

(*) مدرس الفقه المقارن بكلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي وجامعة الأزهر.

(١) الآية رقم ١٣ سورة الجاثية.

والدنيوية وقد اعتبره الله من اغلظ المواثيق التي يجب العناية بها والحرص عليها قال تعالى: ﴿وأخذن منكم ميثاقا غليظا﴾(١) ولما كانت خطبة النكاح هي الخطوة الأولى في تحقيق الزواج واللبنة الأولى في بناء الاسرة وعلى نجاحها أو فشلها يبرم عقد النكاح أو ينعدم كما أن الشريعة الإسلامية وضعت لها نظاما خاصا ورتبت عليها أحكاما هامة يغفل عنها كثير من الناس عند تأسيس الأسرة المسلمة فإني أردت أن أكتب بحثا فقهيا انبه من خلاله على أهمية الخطبة ومعرفة أحكامها حتى تؤسس الأسرة الإسلامية على شرع الله وتسير على منهجه القويم ـ وقد قسمته إلى خمسة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول : تعريف الخطبة لغة وشرعاً.

المبحث الثاني : مشروعية الخطبة وحكمتها وحكمها وكيفيتها

المبحث الثالث : في بيان شروط المرأة التي تباح خطبتها.

المبحث الرابع : حكم النظر إلى المخطوبة .

المبحث الخامس : العدول عن الخطبة وما يترتب عليه.

الخاتمة في النتائج التي أسفر عنها البحث.

المبحث الأول

تعريف الخطبة لغة وشرعا

الخطبة في لغة العرب بكسر الهاء اسم هيئة والمادة خطب يخطب بكسر الطاء في المضارع وهو من باب ضرب ومعناها الحدث والصورة التي تتم عليها خطبة المرأة وأما بالضم فهي الكلام المنثور أو غيره المؤثر في مستمعه ومنه خطب الامام على المنبر والفعل هنا خطب يخطب من باب خرج يخرج والخطبة بفتح الخاء، الحادثة خيراً كانت أو شراً والمصدر خطْب وهو الشأن أو الامر صغر أم كبريقال ما خطبك أي ما أمرك أو شأنك. ويقال هذا خطْب جليل

---

(١) الآية ٢١ سورة النساء.

وخطب يسير وقيل الخطب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة ومنه قولهم جل الخطب أي عظم(١) وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿قال فما خطبك يا سامري﴾(٢): أي فما شأنك وأمرك وقال تعالى. ﴿قال فما خطبكم أيها المرسلون﴾(٣) أي ما شأنكم وقال حكاية عن موقف نبيه موسى عليه السلام مع ابنتي شعيب عليه السلام وقد وجدهما تذودان أغنامهما عن ماء مدين! ﴿قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير: فسقى لهما﴾(٤) الآية، ويقال خطب المرأة يخطبها: خطبا وخطبة وتقول المرأة عن خطيبها هذا خطبي وخطيبي ويقال لإمام المنبر: هذا خاطب وخطيب وأرى أن مادة خطب لها دور كبير في لغة العرب حيث تتعدد معانيها من حيث دلالتها على الحدث الكبير والصغير غير أني أميل إلى أن الخطب هو الأمر المهم الذي يجعل صاحبه مشغولاً به وعلى ذلك فمعنى الخطبة بالكسر في اللغة عبارة عن طلب الرجل التزويج بالمرأة منها أو من وليها وطلبها هي أو وليها التزويج من رجل رغبت في الاقتران به ومشاركته الحياة.

تعريف الخطبة شرعاً :

عرف الفقهاء الخطبة بأنها التماس النكاح(٥) وعرفها البعض بأنها اظهار الرغبة في الزواج بامرأة معينة واعلام المرأة أو وليها بذلك وقيل هي طلب الزواج من الراغب فيه إلى المرغوب فيه أو وليه(٦) والذي تدل عليه نصوص الشريعة:

---

(١) انظر لسان العرب لابن منظور جـ ١ ص ٣٦٠ مادة خطب ط دار المعارف وترتيب القاموس للزاوي جـ ٢ ص ٥٧ والمختار الصحاح للرازي ص ١٨٠.

(٢) الآية رقم ٩٥ سورة طه. (٣) الآية ٣١ سورة الذاريات.

(٤) الأيتان ٢٣/٢٤ سورة القصص.

(٥) كفاية الاخيار جـ ٢ ص ٣٣ وشرح ابن القاسم على فتح القريب ص ٤٢ والمجموع جـ ١٦ ص ١٣٨.

(٦) مغني المحتاج جـ٣ ص ١٣٥ ط دار الفكر بيروت. الفقه الإسلامي وأدلته جـ ٦ ص

أن الخطبة هي طلب الزواج من قبل الراغب فيه سواء كان ذلك الراغب رجلا أو امرأة فقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ خطب النساء فخطب أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وأم سلمة رضي الله عنها وخطب أزواجه أصالة ووكالة(١) كما انه ﷺ خطب منه فاطمة الزهراء رضي الله عنها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما غير أنه ﷺ رفض واختار عليا كرم الله وجهه(٢) وكذلك روي أن امرأة جاءت تعرض نفسها على رسول الله ﷺ فصوب النظر إليها ثم أعرض فطلبها أحد أصحابه ولم يكن معه شيء يصدقها به فزوجها له رسول الله ﷺ بما يحفظ من القرآن(٣) وكذلك سيدنا شعيب عليه السلام لما رأى في موسى عليه السلام من الأخلاق الكريمة والصفات القويمة عرض عليه رغبته في تزويجه احد ابنتيه:قال تعالى حكاية عنه. ﴿إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تاجرني ثماني حجج﴾(٤) قال الإمام القرطبي (فيه عرض الولي ابنته على الرجل وهذه سنة قائمة فقد عرض صالح مدين ابنته على صالح بني اسرائيل وعرض عمر بن الخطاب ابنته حفصة على أبي بكر وعثمان وعرضت الموهوبة نفسها على رسول الله ﷺ فمن الحسن عرض الرجل وليته على الرجل الصالح وعرض المرأة نفسها على الرجل الصالح كذلك ولا يقال ان هذا عقد زواج أو امربه إذ لو كان كذلك لكان فيه على الأقل تعيين الزوجة(٥) ومن ثم عرف الإمام القرطبي الخطبة بأنها فعل الخاطب من كلام وقصد واستلطاف بقول أو فعل(٦) وعلى ذلك فالخطبة إبداء الرغبة في الزواج من الرجل أو المرأة.

---

(١) زاد المعاد لابن القيم جـ ١ ص ١٠٥ ومابعدها ط مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٦م.

(٢) أسد الغابة لابن الأثير جـ٥ ص ٢٠، ٢١ د دار احياء التراث لبنان.

(٣) سبل السلام جـ ٣ ص ١١٤.

(٤) الآية ٢٧ سورة القصص.

(٥) تفسير القرطبي جـ ١٣ ص ٢٧٢.

(٦) المرجع السابق جـ ٣ ص ١٨٩.

المبحث الثاني

مشروعية الخطبة وحكمتها وحكمها وكيفيتها

الخطبة مشروعة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول :

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النكاح أو أكنتم في أنفسكم(١)﴾ الآية ووجه الدلالة أن الله تعالى قد أباح التعريض بخطبة المعتدة أثناء العدة ورفع الإثم عن فاعله ثم قال ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾(٢) أي لا تشرعوا في عقد الزواج حتى تنتهي العدة المفروضة وإذا جاز التعريض بخطبة المعتدة فجواز التصريح بخطبة غيرها من باب أولى لعدم المانع فدلت الآية على مشروعية الخطبة وقوله تعالى ﴿قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين﴾(٣) وقد تقدم وجه الدلالة من الآية حيث عرض الولي زواج ابنته على سيدنا موسى وهذه هي الخطبة.

وأما السنة : فما تقدم من أفعاله ﷺ وأقواله على مشروعية الخطبة ومنها قوله ﷺ إذا خطب أحدكم المرأة فان استطاع ان ينظر إليها أو إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل(٤). وقوله ﷺ «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له(٥)». وقوله ﷺ «لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قيل كيف اذنها يارسول الله قال ان تسكت(٦)».

ووجه الدلالة من هذه الاحاديث أن الأول أباح فيه النبي الكريم للخاطب أن ينظر إلى المخطوبة ما يدعوه إلى نكاحها واذا كان النظر مباحاً فالخطبة مباحة كذلك والثاني نهى فيه المصطفى عن خطبة الرجل على خطبة أخيه فدل ذلك على

---

(١) الآية ٢٣٥ سورة البقرة. (٢) نفس الآية.

(٣) سبق تخريج الآية. (٤) سبل السلام جـ ٣ ص ١١٣.

(٥) المرجع السابق ونيل الأوطار جـ ٦ ص ١٠٧ وفيه رواه احمد ومسلم.

(٦) سبل السلام جـ ٣ ص ١١٨ ومابعدها وزاد العاد جـ٥ ص ٩٥ ومابعدها ـ **الأيم هي** من فارقت الزوج بطلاق أو موت ومعنى تستأمر أي يطلب اذنها بالقول الصريح والبكر من لم يسبق لها الزواج.

تحريم خطبة المخطوبة واباحتها في غيرها والحديث الثالث قرر فيه النبي الكريم أن لا تزوج ثيب حتى تأذن بالقول الصريح الذي تبدى من خلاله موافقتها أو عدم موافقتها عند عرض الخاطب عليها. أما البكر فإنه يكتفي بالسكوت كدليل على الرضا وذلك تقديراً لشدة حيائها حيث لم تخض هذه التجربة بعد. أما إذا رفضت بصريح القول فلا تكره على التزويج.

فدل الحديث على مشروعية الخطبة إذ هي عرض الراغب في التزويج على المرأة وطلب رأيها وقد أجمعت الأمة على مشروعيتها لقوة النصوص الدالة عليها والظروف الداعية إليها وأما المعقول فلا شك أن الخطبة مقدمة لانشاء الزواج ومقدمة الشيء تأخذ حكمه حلا وتحريما واذا كان الزواج مشروعا فالخطبة مشروعة.

الحكمة من مشروعية الخطبة :

الخطبة مقدمة للزواج وهي الخطوة السهلة والوسيلة الحميدة لتعرف كلا الطرفين على الآخر وبها يمكن استكشاف الطبائع والميول ولكن بالاسلوب الأمثل واللون العفيف في حدود ما يسمح به الشرع الحنيف فإذا وجد توافق في الرغبات وتلاق في الأهداف أمكن الإقدام على ابرام عقد الزواج الذي هو رباط وثيق ومشاركة دائمة في مسيرة الحياة أما إذا لم يكن كذلك وتبين للطرفين أو أحدهما عدم امكان التعايش بالسعادة والوئام فإنه يمكن حينئذ الانسحاب بهدوء وسلام، فهي فترة لاستشكاف الأمور واختبار النوايا حتى يكون المرء على بصيرة من أمره.

حكم الخطبة :

أجمع جمهور الفقهاء على أن الخطبة مندوبة حيث انها مقدمة للعقد وليست من أركانه ولا شروطه وقال دواد الظاهري بوجوبها(١) مستدلا بعموم

---

(١) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣ سبل السلام جـ ٣ ص ١٢– مغني المحتاج جـ ٣ ص ١٣٧

النصوص وفعل النبي ﷺ لها واستمراره على ذلك. والذي أراه أن الخطبة كمقدمة للعقد تأخذ حكم العقد فتعتريها الأحكام الخمسة فتجب إذا تعينت وسيلة للتوصل إلى تحقيق الزواج بأن توقف السير فيه عليها وتندب إذا قصد منها إظهار التكريم والاحترام للمرأة أو أهلها. وتكره إذا تمت باسلوب مخالف للشريعة أو اتخذت وسيلة للهو وتحرم إذا كانت المرأة مخطوبة لرجل سابق على أرجح القولين وكذلك في العدة على الراجح وتباح في غير ذلك(١).

كيفية الخطبة :

كيفية الخطبة لها صورتان بالقول وبالفعل، أما بالقول فيقول الخاطب للمرأة أو وليها إني راغب في مصاهرتك والانضمام اليكم أو التقرب منكم بطلب يد فلانه فيقول له المجيب قبلناك بأن تكون منا وفينا ونحو ذلك كما انها قد تكون باعلان الرغبة في الزواج بالمخطوبة بلفظ صريح كان قال أريد الزواج بموكلتك أو بنتك فلانه أو للثيب ارغب في الزواج بك وذلك إذا كانت المرأة خالية من الموانع الشرعية الآتي ذكرها إن شاء الله: كما قد تكون بالتعريض وهو التلفظ بقول يفهم منه الرغبة في الزواج ضمناً لا صراحة وتلميحا لا توضيحاً وذلك إذا كانت المرأة ثيبا معتدة من طلاق بائن بينونة صغرى أو من وفاة

---

(١) لما كانت الخطبة مقدمة لعقد النكاح وتأخذ حكمه فأرى ان نذكر أحكام النكاح بالنسبة للمكلف وقد اختلف الفقهاء في حكمه العام فقال قوم بانه مندوب مطلقا فيجوز تركه والتخلي للعبادة لمن لا رغبة له فيه وهذا قول الشافعية وقال جمهور الفقهاء انه يختلف باختلاف رغبة المرء وقدرته عليه ماليا وبدنيا فيكون فرضاً على من تاقت نفسه إليه وتيقن الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكان قادرا على نفقاته المالية من مهر ونفقه ولم يستطع قطع رغبته فيه بصوم ونحوه فإن لم يخف الوقوع في الزنا وكان قادراً عليه ورجا نسلا فإنه يكون مندوبا له ولو قطعه عن عبادة غير واجبة فان كان غير راغب فيه وعطله عن عبادة غير واجبة كره له رجا نسلا أم لا ويكون حراما إذا أدى إلى محرم كأن يتقن ظلم الزوجة بأن كان عاجزا عن الانفاق عليها أو سينفق من حرام و عدم العدل معها وفي غير ذلك يكون مباحا كأن يكون الشخص لم يخف العنت ولم يرج نسلا والمرأة في ذلك كالرجل) الصاوي على أقرب المسالك جـ١ ص ٣٧٣ ط مصطفى الحلبي وجـ ٢ ص ٣٣١ ط دولة الإمارات ومغني المحتاج جـ ١٢٥/٣ والمغني والشرح الكبير جـ٧ ص ٣ ط دار الفكر سنة ١٩٨٤م.

الزوج بأن يقول لها أثناء العدة انت جميلة ومن يجد مثلك فقد فاز بالدنيا ونحو ذلك على ما سيأتي وأما بالفعل: فيندب أن تكون الخطبة في جمع من عظماء الناس لما فيه من تشريف المرأة وتكريمها وأن يبدأ الخاطب كلامه بخطبة قصيرة مشتملة على حمد الله والثناء عليه والصلاة على النبي ﷺ وعلى قراءة آية أو أكثر من القرآن ثم ذكر محاسن الخاطب وما يتميز به من صفات حميدة ثم يرد عليه ولي المخطوبة بخطبة مماثلة يعلن فيها موافقته كما حدث في خطبة أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها لحضرة النبي ﷺ(١).

ما تبيحه الخطبة من التصرفات :

الخطبة كما تقدم التماس النكاح فاذا تمت فلا تعدو كونها مجرد وعد بالزواج فلا تبيح اختلاطا غير مشروع كخروج المخطوبين منفردين ولا تبيح خلوة وانما تبيح النظر لكل من الخاطبين بالقدر المسموح به شرعا ولا مانع من التحدث المؤدب في حضرة محرم من أهل الزوجة، ولا تبيح شيئا سوى ذلك إذ كل من الطرفين مازال أجنبيا عن الآخر فلا يحل له الاطلاع على ما حرم النظر اليه وإنما المدار في ذلك على عقد الزواج فاذا تم حل به كل شيء.

أهم المقومات التي ينبغي أن يكون عليها كلا الخاطبين :

حرص الإسلام على ديمومة النكاح وحث عليه باعتباره الوسيلة المشروعة لتحقيق الحياة السعيدة التي تحقق الصفاء والوئام والمحبة وتعين على الانطلاق في العمل لتحقيق التقدم والرقي ومن ثم أكد على اختيار الزوجة التي تعين على تحقيق ذلك باتصافها بالدين والخلق حيث هما أساس السعادة فالدين يقوي العلاقة ويمتن الثقة والخلق يؤكد الأمانة ويثمر الوفاء أما الغايات الاخرى التي يهتم بها الغالبية من الناس كالجمال والمال والحسب فهي وإن كانت هامة غير أنها وقتية الأثر وعرضة للزوال فلا تحقق دوام الارتباط بل ربما تكون غالبا

---

(١) مع المراجع السابقة انظر الشرح الصغير جـ٢ ص ٣٣٨ ط دولة الإمارات ومغنى المحتاج جـ ٣ ص ١٣٦ والقرطبي حـ ٣ ص ١٨٨.

مدعاة للتعالي والتفاخر وربما تجلب الكثير من المتاعب والمضار(١)، ومن ثم قال المصطفى ﷺ «تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك»(٢).

فقد بين المصطفى ﷺ ان هذه الخصال الأربع هي الداعية إلى النكاح عند الناس وان الدين هو آخرها عندهم فأمر ﷺ بتقديمه على غيره فإذا وجدوا ذات دين فيجب ان يسارعوا للظفر بها ولا يعدلوا عنها وإلا أصيب الرجال بالفقر والافلاس وقال ﷺ «تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم يوم القيامة»(٣) وقد ورد النهي عن نكاح المرأة لغير دينها فقد روى مرفوعا أن النبي ﷺ قال «لا تنكحوا النساء لحسنهن فلعله يرديهن ولا لمالهن فلعله يطغيهن وأنكحوهن للدين ولأمة سوداء خرقاء ذات دين أفضل»(٤).

وبين ﷺ صفات المرأة الصالحة فقال التي تسره إذا نظر وتطيعه إذا أمر

---

(١) جاء في مغنى المحتاج جـ ٣ ص ١٢٤ (والأصل في حل النكاح الكتاب والسنة واجماع الأمة فمن الكتاب قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ وقوله ﴿وانكحوا الأيامي منكم﴾ ومن السنة قوله ﷺ من أحب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح وقوله تناكحوا تكثروا رواهما الشافعي بلاغا وقوله الدنيا متاع وخير متاعها المرأة الصالحة رواه مسلم وقوله ﷺ «من رزقه الله امرأة صالحة فقد اعانه على شطر دينه أي لان الفرج واللسان لما استويا في افساد الدين جعل كل واحد شطراً قال الأطباء مقاصد النكاح ثلاثة حفظ النسل وإخراج الماء الذي يضر احتباسه ونيل اللذة وهذه الثالثة التي هي في الجنة إذ لا تناسل فيها ولا احتباس والنكاح مشروع في عهد آدم بل مستمر في الجنة فلا نظير له فيما يتعبد به من العقود.

(٢) متفق عليه: نيل الأوطار جـ٦ ص ١٠٥ سبل السلام جـ ٣ ص ١١١ ومعنى الحسب بفتح الحاء والسين، الشرف وعراقه الأصل بالآباء والأقارب وقيل الحسب الأفعال الحسنة وقيل المرد به المال والثالث ضعيف، ومعنى الظفر المسارعة إلى الفوز بالشيء ومغالبة الغير عليه ومعنى تربت يداك: التصقت يداك بالتراب من الفقر وهذه الكلمة خارجة مخرج ما يعتاده الناس في المخاطبات سبل السلام جـ٣ ص ١١١ ونيل الأوطار جـ٣ ص ١٠٥.

(٣) المرجعين السابقين.

(٤) سبل السلام جـ ٣ ص ١١١.

ولا تخالفه في نفسها ومالها بما يكره(١) وحذر ﷺ من الاغترار بحسن المظهر مع فساد الجوهر فقال. ما معناه من سعادة ابن ادم ثلاثة ومن شقاوته ثلاثة من سعادته المرأة الصالحة والمسكن الصالح والمركب الصالح ومن شقاوته المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء، وعن جابر رضي الله عنه أن النبي قال له تزوجت بكرا أم ثيباً؟ قال ثيبا: قال هلا تزوجت بكرا تلاعبك وتلاعبها(٢) والنصوص في ذلك كثيرة ومما تقدم يمكن أن نلخص المقومات التي ينبغي على أساسها أن تخطب المرأة كما يلي :

١ ـ أن تكون أولا وقبل كل شيء ذات دين وحبذا(٣) لو جمعت مع دينها بعض المميزات من المال والجمال والحسب، فان لم يكن وتعارضت البدائل فلا يعدل عن ذات الدين.

٢ ـ ان تكون من بيئة متدينة مستقيمة في الخلق والخلق لأن للبيئة أثراً كبيراً في تربية المرء وقد رأينا تحذير النبي ﷺ من خضراء الدمن.

٣ ـ أن تكون ذات حسب أي من بيت طيب الاصل لكي يكون الولد نجيبا لأنه قد يشبه أخواله كما قرر المصطفى ﷺ فلا ينبغي تزوج بنت زنا مثلا او غير معروفة الأب وذلك مكروه وان كان غير محرم.

٤ ـ أن تكون جميلة لأن الجمال أدعى إلى سكون النفس واعفاف القلب وغض البصر ويعمل على دوام المودة واستمرار المحبة ولذا أباح الإسلام النظر

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الترغيب والترهيب جـ٣ ص ٤٢ ط دار احياء التراث العربي.

(٣) نيل الأوطار جـ ٦/١٠٥ والحديث رواه البخاري وفيه الحث على زواج البكر إلا لمقتضى ادى إلى التزويج بالثيب فقد قال جابر للنبي لما قاله له ذلك هلك أبي وترك تسع أخوات فكرهت أن اجمع إليهن جارية خرقاء مثلهن ولكن أمرأة تقوم عليهن وتمشطهن فقال اصبت بارك الله لك وجاء في الشرح الصغير جـ ٢ ص ٣٤١ «وندب نكاح بكر لقوله ﷺ «عليكم بالأبكار فانهن انتق أرحاما وأعذب افواها اسخن اقبالا وارضى باليسير من العمل وفي رواية واقل خباً أي خداعاً فصلوات الله على معلم البشرية دقائق الأشياء ومكارم الاخلاق.

إلى المخطوبة ولها إلى الرجل فالدين لا يهمل الجمال ولكن لا يجعله الهدف الأساسي دون غيره ومن ثم كره بعض الفقهاء الزواج بالمرأة ذات الجمال المفرط لانها قد تجلب الأذى لغيرها.

٥ ـ أن تكون بكراً لقوله ﷺ هلا تزوجت بكراً تلاعبك وتلاعبها(١).

٦ ـ أن تكون ولوداً فان كانت ثيبا فيعرف من حالها وان كانت بكراً فيعرف بكونها من قبيلة عرف نساؤها بكثرة الولد وان كان الانجاب في الأصل هبة من الله تعالى، فهذا من باب الاحتياط لا القطع.

٧ ـ وأخيرا ينبغي أن تكون أجنبية عن الخاطب أي غير قريبة منه لأن الغالب كما قرر العلم والدين أن ولدها يكون أنجب ولأنه قد يقع الطلاق فيؤدي بين الأقارب إلى شدة البغضاء وقطيعة الرحم بخلافه بين الأباعد، ومع هذا فكثيراً ما نجد زواج الأقارب ناجحا وموفقا لاسيما إذا كانا على تقوى ومنح الله الزوجين توفيقا وسكونا وحينئذ ينضم مع الزواج الرحم فتقوى الصلات وتدوم العشرة غير أن هذا نادر بالنسبة إلى غيره ومن ثم فنحن نقول ينبغي زواج غير القريبة ولم نقل يجب(٢).

---

(١) انظر مغنى المحتاج د ٣ ص ١٢٧ انتق ارحاماً اكثر اولاداً ومعنى اعذب افواهاً الين كلاما وروى أبو نعيم عن شجاع بن الوليد قال: كان فيمن قبلكم رجل حلف ان لا يتزوج حتى يستشير مائة نفس وانه استشار تسعة وتسعين رجلا فاختلفوا عليه فقال بقي واحد وهو أول من يطلع من هذا الفج فآخذ بقوله ولا أعدوه فبينما هو كذلك إذ طلع عليه رجل فأخبره بقصته فقال له النساء ثلاثة واحدة لك وواحدة عليك وواحدة لا لك ولا عليك فالبكر لك وذات الولد من غيرك عليك والثيب لا لك ولا عليك ثم أطلق جواده فقال له اخبرني من أنت فقال له أنا رجل من علماء بني اسرائيل مات قاضيا فخرجت لاخلص من تولى القضاء». وعلى كل حال فهذا كلام فيه نظر يجري على الغالب والا فالواقع انه قد توجد ثيب تقية طيبة تسعد زوجها فتكون خيرا من بكر لا خبرة لها ولا اسعاد وكما يستحب للشاب أن يتزوج بكرا فانه يستحب أن لا تتزوج البنت إلا شابا بكرا لم يتزوج قط لأن النفوس جُبلت على الايناس بأول مألوف: المرجع السابق.

(٢) قال صاحب مغني المحتاج: أهم صفات المرأة أن تكون ولودا وتعرف البكر ولو باقاربها وقد تكون جميلة لكنهم كرهوا ذات الجمال البارع لانها تزهو بجمالها وان لا يكون لها مطلق يجبها وأن تكون ذات خلق حسن وان تكون خفيفة المهر، وهذه الصفات كلها لا توجد إلا في نساء الجنان فنسأل الله ألا يحرمنا منهن انظر جـ ٣ ص ١٢٧.

٨ ـ وأخيراً فالأفضل ـ فيما أراه ـ الاكتفاء بزوجة واحدة إن حصل الاعفاف بها لما في التعدد من التعرض لمحرم حيث العدل بين النساء صعب لا يقدر عليه إلا الفضلاء من البشر والأبطال في الصبر والتقوى ومجاهدة النفس قال تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ وقال تعالى ﴿فان خفتم الا تدعلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى الا تعولوا﴾ ويسن أن يعقد في شوال وأن يدخل فيه وأن يعقد في المسجد وأن يكون أول النهار وأن يكون في جمع(١).

---

(١) المرجع السابق الأيتان ٣ و١٢٩ سورة النساء.

المبحث الثالث
في بيان شروط المرأة التي تباح خطبتها

الخطبة كما أسلفنا مقدمة لابرام عقد الزواج ووسيلة التوصل اليه ومن ثم فالمرأة التي تباح خطبتها تخضع لاحكام الرواج وتدور معه وجودا وعدما فاذا كان الزواج مباحا كانت مباحة وان كان محرما كانت محرمة.

ومن هنا وضع الفقهاء الشروط التي تبيح الحطبة للمرأة أو الرجل على النحو التالي :

أولاً : ألا تكون المرأة المراد خطبتها محرمة على الخاطب سواء كان التحريم مؤبدا أو مؤقتا فلا تخطب المحرمة أبدا كالاخت والبنت والعمة والخالة وكذلك الصابئة والمجوسية والامة الكتابية. ولا تجوز خطبة المحرمة تحريما مؤقتا كأخت الزوجة وعمتها وخالتها وكذلك زوجة الغير لما في الاقدام على ذلك من تعدي حدود الله ومن المعلوم أن من ذكرن تحرم خطبتهن(١) تصريحا أو تعريضاً(٢).

---

(١) حرم الله من النساء اربع عشرة امراة سبع من النسب كتابا ومن الرضاع سنة وهن الام وان علت والبنت وان سفلت والأخت مطلقاً والعمة والخالة كذلك وبنت الاخ وبنت الأخت واربع بالمصاهرة وهن أم الزوجة وان علت أمها من نسب كانت أو من رضاع وتحرم بمجرد العقد على البنت تابيدا وبنت الزوجة بشرط الدخول بالأم وزوجة الاب وإن علا وزوجه الابن الصلبي وإن سفل وكل من ذكر حرم على التأبيد وحرم الله واحدة تاقيتاً وهي اخت الزوجة وعمتها وخالتها «جمعاء وخامسة على من له اربع حتى يطلق احداهن وتنتهي عدتها.. ثم حرم المشركات بقوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ الاية ٢٢١ البقرة وروجة الغير بقوله تعالى ﴿والمحصنات من النساء﴾ حيث عطف على المحرمات الاية ٢٣ النساء وحرم إماء أهل الكتاب بقوله تعالى ﴿والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن أجورهن﴾ الآية ٥ المائدة حيث اباح زواج حرائرهن انظر المنهاج ص ٨٧ والشرح الصغير جـ٢/٤٠٢ ط دولة الامارات وفتح القريب ص ٤٢.

(٢) سبق بيان التصريح والتعريض وان التصريح هو المفهم لطلب النكاح صراحة كان يقول للمعتدة انى اريد أن أتزوج بك أو أنكحك أما التعريض فهو المفيد ذلك تلميحا كقوله انت جميلة وان الله سائق اليك خيرا ونحو ذلك.

ثانياً : ألا تكون المرأة معتدة من زواج سابق والمعتدة أما ان تكون معتدة من وفاة أو من طلاق رجعي أو بائن بينونة صغرى أو كبرى(١) فان كانت ممن ذكر فيحرم على غير مطلقها التصريح لها بالخطبة أثناء العدة وكذا مواعدتها بالزواج مطلقا عند عامة الفقهاء بيد أن بعض الحنفية قال: بكراهة الخطبة تصريحا بالنسبة للمتوق عنها وقد دل على تحريم التصريح الكتاب والمعقول.

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا إلا أن تقولوا قولا معروفا﴾(٢) ووجه الدلالة ان الله تعالى رفع الاثم في التعريض بالخطبة أثناء العدة مما يشعر أن فيه إثما واذا كان التعريض فيه إثم فالإثم في التصريح اقوى فدل ذلك على التحريم(٣) وقوله تعالى ﴿ولكن لا تواعدوهن سراً﴾ قيل معنى المواعدة أن يقول لها اثناء العدة زوجيني نفسك أو اذا انقضت عدتك تزوجتك.

وقال الشافعي النكاح هو السر وكذا قال بعض الفقهاء والمفسرين.

ودل ايضا على تحريم التصريح قوله تعالى ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ حيث المعنى أن الكتاب معناه الفرض أي العدة المفروضة وقد حرم الله العزم على النكاح حتى تنتهي العدة المفروضة فدل ذلك على تحريم التصريح بالنكاح ومن ثم تحريم العقد(٤).

---

(١) البينونة الصغرى ما كان الطلاق بائنا باللفظ كانت بائن او بانتهاء العدة في الرجعي وكان دون الثلاث فاذا كان مكملا للثلاث فهو البينونة الكبرى وفي حكم المعتدة من كانت معتدة من وطء محرم كالتفريق بفسخ أو لعان.

(٢) الآية ٢٣٥ البقرة.

(٣) مغنى المحتاج جـ ٣ ص ١٣٥ والشرح الصغير جـ ٢ ص ٣٤٣.

(٤) القرطبي جـ ٣ ص ١٨٩ وما بعدها وأحكام القران للجصاص جـ ٢٢ ومابعدها والبدائع جـ ٣ ص ٢٠٤.

وأما المعقول : فان المطلقة الرجعية في حكم الزوجة حيث النكاح قائم من كل وجه إذ للزوج إرجاعها، وبعد الثلاث والبائن من وجه واحد حال قيام العده لقيام بعض الآثار والثابت من وجه ثابت من كل وجه احتياطا في المحرمات(١) ولان التصريح بالخطبة حال قيام النكاح من كل وجه يعرضها للوقوف موقف التهمة اذ ربما تكذب في انقضاء العدة فضلا عن أن في خطبة المعتدة اعتداء على حق الغير وهو حرام شرعا لقوله تعالى ﴿ان الله لا يحب المعتدين﴾ ومن المعلوم ان المتوفى عنها معتدة لحق الله كما أن التصريح محرم على غير زوج المطلقة بخلافه هو فلا يمنع من حقه(٢).

وأما دليل بعض الحنفية على أن التصريح للمتوفى عنها أثناء العدة بالخطبة مكروه فهو أن رفع الاثم عن التعريض يشعر بأن الاثم في التصريح يفيد الكراهة دون التحريم ولذا قال صاحب الاختيار ولا ينبغي التصريح بخطبة المعتدة(٣).

أما التعريض(٤) فان كان سبب العدة وفاة الزوج فقد اتفق الفقهاء على جوازه لانتهاء الزوجية بالوفاة فلا يكون في الخطبة اعتداء على حق الزوج وانما منع التصريح لحق الله وهو العدة كما تقدم وأيضا تقديراً لشعور المرأة وظروفها.

أما اذا كان الطلاق رجعيا حرم التعريض للمطلقة اثناء العدة باجماع

---

(١) المرجع السابق ومغني المحتاج جـ ٣/١٣٦.

(٢) المرجعين السابقين.

(٣) الاختيار جـ ٣ ص ٣٧٦ وجاء فيه (لأن الله قد نفى الجناح في التعريض وهو يدل على أن تركه أولى فيلزم كراهة التصريح بطريق الأولى).

(٤) ومن التعريض أن يقول إني فيك لراغب او أود أن اتزوجك او إن تزوجتك لاحسنن اليك ونحو ذلك ولا باس أن يهدى اليها ويقوم بشغلها أي قضاء بعض حاجاتها أثناء العدة ان كان ذلك من شأنه المرجع السابق.

الفقهاء(١)، أما اذا كان الطلاق بائنا بينونة صغرى او كبرى ففي جواز التعريض رأيان أحدهما جائز وهو قول جمهور الفقهاء المالكية وأحد قولي الحنابلة والشافعية(٢) الثاني أنه ممنوع وهو مذهب الحنفية وأحد أقوال الشافعية والحنابلة(٣).

أدلة الجمهور استدل القائلون بجواز خطبة المعتدة البائن مطلقا تعريضا في العدة بالكتاب والمعقول.

أما الكتاب : فقوله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به﴾ إلى قوله تعالى ﴿إلا أن تقولوا قولا معروفاً﴾ قد دلت بعمومها على جواز التعريض بالخطبة للمعتدة مطلقا متوفى عنها كانت أو بائنا ولم تفرق فشملت البائن وأما المعقول فقالوا ان الطلاق البائن تنقطع به سلطة الزوج على المرأة حيث البائن بنوعيه يقطع رابطة الزوجية فلا يكون في خطبتها تعريضا اعتداء على حق المطلق فاشبهت عدة الوفاة(٤).

أدلة الفريق الثاني : استدل الحنفية ومن وافقهم على قولهم بأن جواز التعريض مقصور على المعتدة من وفاة وممنوع في البائن مطلقا بأن للمطلق أن يعقد على مطلقته في حالة البينونة الصغرى قبل انقضاء العدة فلو ابيحت خطبتها لكان في ذلك اعتداء على حق الزوج وتشجيع للمطلقة على عدم العودة اليه. كما في الرجعية فيمنع لذلك وأما في حالة البينونة الكبرى فيمنع التعريض أيضا لكيلا يؤدي إلى أن تكذب المطلقة في الاخبار بانقضاء العدة وأيضا لئلا يظن الناس أن الخاطب كان سببا في تصدع العلاقة الزوجية السابقة.

---

(١) مغنى المحتاج جـ ٣ ص ١٣٦ والقرطبي جـ ٣ ص ١٨٨.

(٢) القرطبي جـ ٣ ص ١٨٨ والشرح الصغير جـ ٢ ص ١٤٨ مغنى المحتاج جـ ٣ ص ١٣٦، والمغنى والشرح الكبير جـ ٧ ص ١٠٨.

(٣) انظر المرجعين السابقين والاختيار جـ ٣ ص ١٨٦ ومابعدها والبدائع جـ ٣ ص ٢٠٤

(٤) سبق تخريج الآية وانظر القرطبي جـ ٣ ص ١٨٨ والمغنى والشرح الكبير جـ ٧ ص ٣١٠.

وأجابوا عن آية التعريض بأنها خاصة بعدة الوفاة بدليل ذكرها عقب بيان تلك العدة فلا تتعداها(١).

الترجيح : والذي أراه هو القول بجواز الخطبة تعريضا للمعتدة المتوفى عنها والبائن بينونة كبرى اذ لا عدوان على حق البشر في هاتين الحالتين أما البائن بينونة صغرى فأرى عدم جواز خطبتها تعريضا كالرجعية حرصا على العلاقات الزوجية والله أعلم.

العقد على المعتدة أثناء العدة حرام اجماعا :

أجمع الفقهاء على تحريم العقد على المعتدة مطلقا أثناء العدة لقوله تعالى: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ وإذا كانت الخطبة وهي مجرد وعد غير ملزم محرمة أثناء العدة فالعقد يحرم من باب أولى وذلك لما في العدة الرجعية والبائن بينونة صغرى من الحق لله والزوج وفي عدة الوفاة والبائن الكبرى من حق الله(٢)، فاذا حدث عقد على امرأة اثناء العدة فاتفق الفقهاء كذلك على أن العقد يفسخ ويعاقب الزوجان واختلفوا في كونها تحرم عليه تحريما مؤبدا فلا تحل له بعد ذلك أبدا وبهذا قال المالكية والحنابلة(٣). وقال الشافعية والحنفية يفسخ النكاح فاذا انتهت العدة جاز له العقد عليها ولا يتأبد تحريمها عليه بل بعد العدة يكون أحد الخطاب(٤).

---

(١) البدائع جـ ٣ ص ٢٠٤ (بتصرف) والاختيار جـ ٣ ص ١٧٦.

(٢) القرطبي جـ ٣ ص ١٩٣ واحكام الجصاص جـ ١ ص ٤٢٥ ـ مذهب المالكية: أن من عقد على معتدة من غيره في عدة وفاة او طلاق بائن مطلقا ثم وطئها مستندا إلى ذلك العقد أثناء العدة أو بعدها تأبد تحريمها عليه وأما مقدمات الوطء كالقبلة ونحوها فتؤيد التحريم ان وقعت في العدة لا بعدها أما مجرد العقد أو الوطء غير المستند إلى عقد أو مستند إلى عقد معتدة رجعية فلا يؤيد التحريم لأنه بمثابة الزنا وهو لا يحرم الحلال ـ الشرح الصغير جـ ٢ ص ٢٤٤ والمغنى لابن قدامه جـ ٦ ص ٦٠٧ القوانين الفقهية ص ٢٠٥ والقرطبي جـ ٣ ص ١٩٤.

(٣) المغني لابن قدامة جـ ٦ ص ٦٠٧.

(٤) المهذب جـ ٢ ص ٤٧.

أدلة القائلين بالتأبيد : استدل القائلون بتأبيد التحريم بالكتاب والأثر أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ ووجه الدلالة أن الله قد حرم العزم على النكاح أثناء العدة فالعقد أشد حرمة فمن عقد على المعتدة وهو عالم بالتحريم يكون قد أقدم على ارتكاب محرم واستعجل الشيء قبل اوانه فيعاقب بحرمانه قياسا على حرمان الوارث القاتل من نصيبه في مورثه وتوريث المطلقة في مرض الموت من مطلقها اذا مات فدل ذلك على تأبيد التحريم.

وأما الاثر فقد روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى بذلك وقال لا يجتمعان أبدا ولها مهرها بما استحل من فرجها.

وقضايا عمر كانت منتشرة ومشهورة بين الصحابة ولم يخالفه أحد من الصحابة فكان اجماعا(١).

أدلة الفريق الثاني : استدل القائلون بعدم التأبيد بما يلي :

١ ـ أنه لا يتأبد تحريما الا بدليل ولا دليل هنا من كتاب او سنة معتبرة يفيد ذلك، نعم أنه فعل محرما حين عقد عليها وبنى بها في العدة لكن ذلك لا يدل على انها تحرم عليه ابدا وان كان في ذلك الفعل اثم كبير.

٢ ـ أما استدلالكم بقضاء عمر بالتأبيد فقد ورد أنه رجع عنه الى قول علي رضي الله عنه، فقد روى انه لما بلغ عليا أن عمر قضى في رجل تزوج أمرأة من ثقيف في العدة ففرق بينهما وعاقبهما وقال لا ينكحها أبدا وجعل الصداق في بيت المال قال رحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال انهما جهلا فينبغي للامام ان يردهما الى السنة قيل فما تقول أنت؟ قال لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها من الأول، ثم تكمل عدتها من الثاني ثم يكون خاطبا فبلغ ذلك عمر فقال يا أيها الناس ردوا

---

(١) تفسير القرطبي جـ ٣ ص ١٩٤ ـ ١٩٥ وأحكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٤٢٦

الجهالات إلى السنة فان قلتم ذلك في الجاهل بالحكم دون العالم قلنا لم يرد في الأثر وإنما ذلك افتراض من سيدنا علي ونحن لا نتصور أن يحدث ذلك مع العلم بالحرمة وان حدث فلا يدل على التأبيد أيضا.

ثالثا : لا خلاف بين الفقهاء في انه لو ان رجلا زنى بامرأة لم يحرم عليه زواجها واذا كان الزنا وهو اعظم حرمة من النكاح في العدة لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطء بشبهة احرى ان لا يحرمها عليه وكذلك من تزوج امة على حرة أو جمع بين اختين ودخل بهما لم تحرم عليه احداهما تحريما مؤبداً فكذلك الوطء عن عقد كان في العدة لا يخلو عن ان يكون وطأ بشبهة او زنا وكلاهما لا يؤبد التحريم فكذلك هنا(١).

نوقش هذا الدليل بانه قد وجد عندكم وطء بشبهة أوجب تأبيد التحريم فانتم تقولون في الذي يطأ ام امرأته أو ابنتها تحرم عليه تحريما مؤبدا وأجيب بان هذا ليس مما نحن فيه لان كلامنا في وطء يوجب تحريم الموطوءة نفسها لا في وطء يوجب تحريم غيرها.

الترجيح : والراجح فيما أرى القول بعدم تابيد التحريم، وأن من عقد على معتدة ووطأها في العدة فإنه يفرق بينهما ثم بعد انتهاء العدة له أن يخطبها كأحد الناس ويتزوجها ان قبلت وذلك لقوة ادلته السالفة ولما فيه من التيسير على خلق الله والرحمة بهم.

ثالثا : ألا تكون المراد خطبتها مخطوبة لخاطب سابق فاذا كانت المرغوب في زواجها قد خطبت لخاطب سابق فاما أن تكون قد أجابت بالموافقة أو عدمها باللفظ الصريح أو أذنت لوليها أن يجيب عنها أو تكون قد وجد منها ما يدل على الرضا والقبول لكن تعريضا لا تصريحا وهي المسماة بالراكنة.

وكذلك لا يخلو حال الخاطبين في التدين وعدمه من أن يكونا متساويين أو يكون الأول أصلح من الثانى او العكس وقد قرر الفقهاء في ذلك مايلي

---

(١) المرجع السابق والبدائع جـ ٤ ص ١٦٨.

ـ إذا سكنت المرأة إلى الخاطب واجابته بنفسها أو عن طريق وليها بالقبول صراحة فهذه تحرم خطبتها على الثاني عند جمهور الفقهاء اذا كان يعلم انها مخطوبة إلى ان يحصل فسخ للخطبة بترك الخاطب الأول أو اعراضه فترة طويلة أو إذ إنه للخاطب الثاني في الخطبة وسواء كان الأول صالحا أو غير صالح مسلما أو غير مسلم لقول النبي ﷺ «لا يبع احدكم على بيع اخيه ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له» وفي رواية «إلا أن يأذن له»(١).

وقال المالكية والحنابلة اذا كان الخاطب الأول فاسقا أو غير مسلم فلا تحرم خطبة الثاني في هذه الحالة بل تجب(٢).

دليل الجمهور : استدل المانعون للخطبة على الخطبة مطلقا بأن النهي في الحديث المتقدم يفيد التحريم كما هو حكم النهي حيث لاصارف فدل ذلك على تحريم خطبة الثاني مطلقا كذلك جاء الحديث عاما فلم يفرق بين ما اذا كان الاول مسلما أو غير مسلم صالحا أو غير صالح فدل ذلك على مطلق التحريم وقالوا أيضا إن القول بجواز الخطبة الثانية بعد الموافقة الصريحة على الخطبة الاولى يؤدي إلى ايذاء الخاطب الأول وايقاع العداوة وزرع الضغائن بين الخطاب.

وقد حرمت الشريعة كل ما يؤدي إلى ذلك ومن ثم حرم البيع على البيع(٣).

أدلة القائلين بعدم التحريم : استدلوا بالسنة والمعقول :

أما السنة فمن وجهين: الأول: أن النهي في الحديث المتقدم لا يدل على

---

(١) سبل السلام جـ ٣ ـ ٢٢، ٢٣، ١١٣ واختلف في المراد بالاخ فقيل الاخ في الدين فتجوز الخطبة على خطبة الكافر وقيل في الإنسانية فتحرم وانظر نيل الأوطار جـ ١٠٧/٦ وقال رواه مسلم والنسائي وانظر مغني المحتاج جـ ٣ ص ١٣٦.

(٢) الشرح الصغير جـ ٢ ص ٣٤٢ والمغني والشرح الكبير جـ ٧ ص ١١١ ومن المعلوم أن البنت الرشيدة تخطب مباشرة وغيرها تخطب من وليها.

(٣) المرجع السابق ومراجع الحديث السابقة.

التحريم بل يفيد الكراهة لورود ما يعارضه وأيضا فان الحديث نص على الاخوة ولا أخوة بين المسلم والكافر فدل ذلك على جواز الخطبة للذمية التي خطبها ذمي لما في ذلك من المصلحة الواضحة ولعل المالكية الحقوا الفاسق المسلم بالذمي فأجازوا الخطبة على مخطوبته.

الثانى وروي أن فاطمة بنت قيس جاءت الى النبي ﷺ بعد ما طلقها عمرو بن حفص بن المغيرة وقد خطبها معاوية وأبو جهم بن حزامة فأخبرته بذلك فقال لها أما ابو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له انكحى اسامة بن زيد(١).

فهذا سيد الخلق ﷺ يجيز خطبة اسامة بل يختاره على خطبة سابقيه تغليبا لمصلحة المرأة أفلا يدل ذلك على جواز خطبة الاصلح على خطبة الصالح أو الفاسد.

وأما المعقول : فقالوا ان في خطبة الصالح على خطبة غيره تخليصاً للمرأة من شر قد يكون خافيا عليها والذمي من باب أولى في الكتابية واذا كانت غيبة الفاسق مباحة استثناء لتحذير الناس منه فالاقدام على خطبة مخطوبته أولى بالجواز(٢).

نوقشت هذه الأدلة : بأن دعوى التخصيص بكون الأول صالحا أو مسلمًا أو غير مسلم فيها تطرد حيث الحديث عام والتخصيص يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه. واحتجاجكم بحديث فاطمة بنت قيس غير مسلم فلم يرد في بعض رواياته ان أسامة خطبها بل ذلك أمر رسول الله ﷺ واختياره وعلى ذلك فلا حجة فيه وأما معاوية وابو جهم فلعلهما خطباها معاً اي في وقت واحد. أو لم يعلم الثاني بخطبة الأول ومن ثم اشار النبي الى اسامة ولم يخطب وعلى

---

(١) سبل السلام جـ ١١١/٣ ونيل الاوطار جـ ١٠٧/٦ والسيدة فاطمة صحابية قرشية كانت ذات جمال وفضل وكمال من المهاجرات الأول سبل السلام جـ ١٢٩/٣.

(٢) الشرح الصغير جـ ٢ ص ٣٤٢.

فرض انه خطبها فلعل ذلك كان بعد ظهور رغبتها عنهما وذلك رفض فلا ينهض الحديث ان يكون معارضا للحديث الأول(١) ويمكن ان يقال في المعقول ان القول بجواز الخطبة على خطبة الفاسق يفتح الباب لدعاوي التفسيق حيث يفسق الخطاب بعضهم بعضا وفي ذلك شر مستطير.

الترجيح والراجح فيما ارى هو قول المالكية والحنابلة لمراعاته مصلحة الطرفين وعلى كل حال فالشريعة الاسلامية تدعو الى مكارم الأخلاق ومنها التريث وعدم التسرع في الخطبة حتى تتم المشاورات وتتضح الرغبات ما لم يكن فسوق الأول واضحا والاقدام على خطبة مخطوبته لا يؤدي الى وقوع ضرر أشد من الضرر المتوقع منه والا حرم الاقدام على خطبه مخطوبته أيضا والله اعلم.

ماذا إذا تم حدوث عقد بعد الخطبة المحرمة :

إذا اقدم شخص على خطبة مخطوبة لآخر وكان عالما بالحرمة ثم عقد على المراة ودخل بها فللفقهاء أقوال. أحدها يفسخ مطلقا دخل ام لا وهو قول داود وقال الشافعي وابو حنيفة واحمد بن حنبل لا يفسخ بل يقع صحيحا مع اثم الخاطب وعن مالك القولان وثالث وهو يفسخ قبل الدخول لا بعده(٢).

وخلافهم هذا مبني على ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه أم لا يدل كما في البيع وقت النداء يوم الجمعة فمن رأى انه يدل قال بالفسخ ومن رأى انه لا يدل قال بالصحة مع الاثم وهو الذي أميل اليه ولأن الخطبة ليست شرطا في صحة النكاح فلا يفسخ بوقوعها غير صحيحة(٣).

ثانياً : أما اذا رفضت المراة الخاطب الأول او لم تركن اليه فهذه تجوز

---

(١) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٠٧.

(٢) بداية المجتهد جـ ٢ ص ٣ ـ المغنى والشرح الكبير جـ ٧ ص ١١١.

(٣) المرجعين السابقين ونيل الأوطار جـ ٦ ص ١٠٨.

خطبتها اجماعا لان الرافضة كعدم المخطوبة أصلا وغير الراكنة لم يتبين حالها كما تقدم في حديث فاطمة بنت قيس(١).

ثالثاً : أما التي يظهر منها الركون تعريضا لا تصريحا كأن تقول للخاطب مثلك تتمناه أي أمرأة أو ما عنك رغبة فقد اختلف الفقهاء في خطبتها لغيره.

فالجمهور على التحريم لان قولها هذا ركون منها اليه.

وقال الشافعية على الأظهر بإباحة خطبتها لغيره لأن التعريض لا يدل على الموافقة قطعا بل يحتمل الأمرين فلا يبطل به حق مقرر(٢) وهو الذي أميل اليه.

لمن استشير في خاطب او مخطوبة ذكر المزايا والمساوىء بصدق

لاشك ان الشورى من أهم مميزات الاسلام وأقوى صفات المسلمين لما تحققه من اسداء النصيحة الواجبه وتوخى الحكمة في التصرف قال تعالى عن صفات المؤمنين ﴿والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾(٣). وقد نص الفقهاء على اباحة ذكر المحاسن أو المساوىء التي يمتاز بها الخاطب أو المخطوبة لمن استشير في ذلك حيث ذكر المحاسن يشجع على الاقبال وذكر المساوىء يحذر منه لدفع الضرر المتوقع لكن يجب عليه الصدق والاطناب في ذكر المحاسن والايجاز في ذكر المساوىء بأن تكون بأقل لفظ يحقق المقصود فان استشير في خطبة فتاة فقال لا تصلح لك

---

(٢) مواهب الجليل جـ ٤ ص ٤١٠ ـ المغنى لابن قدامة جـ ٦ ص ٦٠٥ عمدة القارىء جـ ٦ ص ٣٦٦.

(٣) شرح جلال الدين المحلي هامش قليوبي وعميرة جـ ٢ ص ٢١٤ ـ الأم للشفاعي جـ ٥ ص ٢٤، مغني المحتاج جـ ٣ ص ١٣٧.

(٣) الآية ٣٨ سورة الشورى.

وعلم أن ذلك القول كاف في تحقيق النصيحة حرم عليه الزيادة لأن الغيبة في الأصل حرام وإنما ذلك استثناء منها(١) كما تجوز غيبة الظالم للتحذير من ظلمه والغشاش في البيوع وغيرها للتحذير من التعامل معه والمجاهر بالمعصية لعدم صلاحيته الا أن يكون المظاهر بالمعصية عالما يقتدى به فتحرم غيبته لأن الناس اذا علموا ذلك سارعوا إلى ارتكاب المعاصي وغيبة الكافر الذمي محرمة للوفاء بالذمة والحربي جائزة.

وهل ذكر المساوىء يتوقف على الاستشارة أم يجب ابتداء لأنه نصيحة واجبة وهل حكمه الوجوب أو الندب قولان(٢) وأميل إلى الوجوب.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) تجوز الغيبة للمصلحة والمجوز لها غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول إليه إلا بها وهو أحد ستة أسباب :

(أ) التظلم (ب) الاستعانة على إزالة المنكر.

(جـ) الاستفتاء كان تقول للمفتي ظلمني فلان بكذا كما فعلت زوجة ابي سفيان مع النبي الكريم.

(د) تحذير المسلمين ونصحهم

(هـ) المجاهر بالفسق أو بالمعصية.

(و) ذكر لقب الشخص للتعريف به كالاعمش والاصم المرجع السابق جـ ٣ ص ١٣٧ ـ الاذكار للامام النووي ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

المبحث الرابع
حكم النظر الى المخطوبة

أباحت الشريعة الإسلامية الغراء التعرف للخاطبين كل على الآخر بطريقتين فقط

الأولى : التوكيل أو الارسال بأن يرسل الخاطب امرأة يثق في صدقها وامانتها فترى المخطوبة وتخبره بصفاتها الخلقية والخلقية وقد ثبت في السنة المطهرة ان النبي ﷺ بعث ام سليم الى امرأة فقال لها شمي معاطفها وفي رواية شمي عوارضها وانظري عرقوبها(١) والمراد اختبار رائحة الفم بشم المعاطف والعوارض ومعرفة الدمامة والجمال في الرجلين بالنظر الى العرقوب وما يجوز للمرأة فلها أيضا أن ترسل من تثق به في صدقه وامانته من الرجال ليعرف لها صفات الخاطب الخلقية والخلقية ويخبرها بذلك كما هو مقرر عند الفقهاء(٢).

الطريقة الثانية : النظر المباشر الى المخطوبة للتعرف على مدى جمال البدن وخصوبته فينظر الخاطب إلى المخطوبة الى الوجه والكفين على ما سيأتى وسواء كان النظر الى المخطوبة بعلمها او بعدم علمها لكن يسحب ان تعلم كما يستحب ان يكون بغير شهوة والا حرم(٣).

وقد دلت السنة المطهرة على جواز النظر إلى المخطوبة في عدة أحاديث منها

---

(١) انظر سبل السلام جـ ٣/١١٣ ونيل الأوطار جـ ٦/١١٠ والحديث صحيح وان كان فيه كلام والعوارض: الاسنان التي في عرض الفم وهي بين الثنايا والأضراس واحدها عارض، وأما المعاطف فهي ناحيتا العنق والعرقوب هو العظم البارز من ظاهر القدمين والحديث اخرجه احمد والطبرانى والحاكم والبيهقي والمشهور أنه مرسل، وفي مغنى المتحاج وصححه الحاكم جـ ٣ ص ١٢٨.

(٢) المرجع السابق والشرح الصغير جـ ٢ ص ٣٤٠.

(٣) المرجعين السباقين وفيهما ويجوز النظر وان لم تأذن هي أو وليها اكتفاء باذن الشارع لكن يستحب ان تعلم ويكره استغفالها لئلا يتطرق أهل الفساد إلى النظر ويقولون نحن خطاب ومحل الكراهة اذا علم انه لو سألها هي أو ولية النظر اجابة والا لم يكره.

فعله ﷺ في حديث الواهبة نفسها له حيث صعد فيها النظر وصوبه وقوله ﷺ للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة انظر اليها فانه أحرى ان يؤدم بينكما(١). وقوله ﷺ «اذا خطب احدكم امرأة فلا جناح عليه ان ينظر منها اذا كان انما ينظر لخطبة وان كانت لا تعلم.

وقوله ﷺ اذا ألقى الله في قلب امرىء خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر اليها(٢)، وروى ان عمر رضي الله عنه خطب الى علي ابنته ام كلثوم فذكر صغرها له فقال أبعث بها اليك فان رضيت فهي امراتك فارسل اليه تكشف عن ساقها فقالت لولا انك امير المؤمنين لصككت عينك(٣)» وقد اجمع العلماء على اباحة النظر الى المخطوبة بقصد التزويج غير انهم اختلفوا في المقدار المباح النظر اليه على النحو التالي :

ما يباح النظر إليه من المخطوبة :

المخطوبة بالنسبة للخاطب رجلا كان أو امرأة أجنبية فلا يجوز النظر الى ما هو عورة منها بحال(٤) وانما يجوز فقط النظر الى ما أباح الشارع اليه للضرورة، وقد اتفق جمهور الفقهاء عدا الظاهرية على أن ما يجوز النظر اليه

---

(١) معنى يؤدم بينكما أي يدوم وقيل يطيب مغنى المحتاج جـ ٣ ص ١٢٨.

(٢) سبل السلام جـ ٣ ص ١١٣ ونيل الأوطار ,/١١٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) العورة في اللغة مأخوذة من العوار وهو العيب وهي في الشرع سوءة الانسان وقبل كل ما يستحيا منه فهو عورة وهي قسمان عورة بالنسبة للنظر وهي من الرجل مع الرجل والأمة والمرأة المحرم له ما بين السرة والركبة ومع امرأة حرة غير محرم ما عدا الوجه والأطراف. وعورة المرأة الحرة مع الرجل الأجنبي جميع البدن ما عدا الوجه والكفين ومع رجل محرم لها غير الوجه والأطراف ومع أمرأة حرة أو امة أو كافرة ما بين السرة والركبة، وعورة بالنسبة للصلاة وهي قسمان مغلظة ومخففة فالمغلظة يجب سترها وهي من الرجل السوأتان، ومن الأمة هما مع الإليتين، ومن الحرة جميع البدن ماعدا الصدر والأطراف والمخففة ما يندب سترها وهي ماعدا المغلظة الشرح الصغير جـ ١ ص ٩٩/١٠٠.

بقصد الخطبة هو الوجه والكفان(١) وزاد بعض الحنفية وبعض الحنابلة القدمين(٢) وشذ الظاهرية فأجازوا النظر الى كل ما يدعو إلى الخطبة ولو كان جميع البدن(٣).

أدلة الجمهور : استدلوا بالكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب : فقوله تعالى. ﴿ولا يبديهن زينتهن الا ما ظهر منها﴾(٤) فقد امر الله تعالى المؤمنات بعدم إبداء مفاتنهن لغير المحارم والازواج ثم استثنى ما تدعو الضرورة إلى اظهاره وهو الوجه والكفان أو هما والقدمان كما فسرت ذلك السنة المطهرة فدل ذلك على اباحة النظر الى الوجه والكفين عند ارادة الخطبة.

وأما السنة : فما روى أن النبي ﷺ أعرض عن اسماء بنت أبي بكر حينما دخلت وعليها ثياب رقاق وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا واشار الى وجهه وكفيه» فدل ذكل على ان ما يباح النظر اليه هو الوجه والكفان(٥).

وأما المعقول : فقالوا . المخطوبة أثناء الخطبة أجنبية عن الخاطب فلا يجوز له النظر الى غير الوجه والكفين لأن ما عادهما عورة، والنظر الى الوجه والكفين كاف في تحقيق المراد فالوجه تعرف منه درجة الكمال واليدان يدلان على صلابة البدن وطراوته(٦) وفي ذلك كفاية.

---

(١) المهذب جـ١/ ٦٤ بداية المجتهد جـ ١ ص ٩٠ ـ القرطبي جـ ١٢ ص ٢٢٩ ـ المغني لابن قدامة جـ ٦ ص ٥٥٣.

(٢) المبسوط للسرخسي جـ١٠ ص ١٥٣ ومابعدها ـ فتح القدير جـ ١ ص ٢٥٥ ـ الانصاف للمرداوي جـ ٨ ص ١٨ وفيه جواز النظر الى ما يظهر غالباً كالرقبة واليدين والقدمين وهو المذهب.

(٣) المحلي جـ ١٠ ص ٣٠، ٣١ وهوقول داود الظاهري أيضا، سبل السلام جـ٣ ص ١١٣ ـ نيل الأوطار جـ٧/ ١٧٢ ـ القوانين افقهية ص ٢٠٥.

(٤) الآية ٣١ سورة النور.

(٥) سنن أبي داود جـ٢/ ٤١٦ ط الحبي ـ القرطبي جـ ١٢ ص ٢٢٩.

(٦) سبل السلام جـ٣ ص ١١٣ ـ الصاوي على أقرب المسالك جـ١/ ٣٣٧.

وألحق بعض الحنفية وبعض الحنابلة القدمين بالكفين لأنهما مما تتطلب الضرورة كشفه(١).

دليل القائلين بجواز النظر إلى معظم البدن :

استدل القائلون بجواز النظر إلى غير الوجه والكفين بظاهر قوله ﷺ «انظر اليها» قالوا الحديث مطلق فيدل على جواز النظر الى مواضع الجسد من المرأة اذ لو لم يكن جائزا لبين الرسول ما يجوز النظر اليه وحدده لكنه لم يبين فدل ذلك على مطلق النظر وجوازه(٢).

رد هذا الاستدلال :

رد الجمهور هذا الاستدلال بأنه غير سديد وغير مفهوم من الحديث بل المفهوم ما ذكرنا حيث من نظر الى الوجه من شخص يصدق عليه انه نظر اليه بدليل قوله تعالى . ﴿واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾(٣) وقوله تعالى ﴿واذا رآك الذين كفروا﴾(٤) وكثير من آيات القرآن فهذه الآيات دلت على من رأى وجه الشخص وعليه ثيابه فقد رآه(٥) وهذا هو المناسب لكلام المصطفى ﷺ.

الرأي المختار : والمختار هو رأى الجمهور وهو جواز النظر الى الوجه والكفين فقط اثناء الخطبة لأن في ذلك تحقيق الغرض المنشود وهذا اذا كان الخاطب رجلا اما اذا كانت امرأة جازلها النظر الى ما يجوز نظره للمرأة من المرأة وقد تقدم وكذلك يجوز للخاطبة ان ترى من الرجل وجهه وكفيه فقط حيث الشريعة الاسلامية تهدف الى غرس مكارم الاخلاق والحث على التخلق به وتقرر أن الضرورة تقدر بقدرها.

---

(١) انظر مراجع الحنفية والحنابلة السابقة.

(٢) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١١١ وسبل السلام جـ٣ ص ١١٣.

(٣) الآية ٤ سورة المنافقون.

(٤) الآية ٣١ سورة الانبياء وهي: ﴿وإذا رآك الذين كفروا ان يتخذونك إلا هزوا أهذا الذي يذكر آلهتكم وهم بذكر الرحمن هم كافرون﴾.

(٥) سبل السلام جـ ٣ ص ١١٣.

ما ينبغي ان يكون عليه النظر اثناء الخطبة :

كما اسلفنا يستحب أن تعلم المخطوبة أن فلانا يريد خطبتها ومن ثم سينظر اليها سواء كان يخطبها لنفسه أو لغيره ويكره استغفالها لئلا يؤدي ذلك إلى فتح ذريعة للفساق فينظروا ويقولوا نحن خطاب ومحل كراهية الاستغفال إن كان يعلم موافقتها على النظر منها أو من وليها فان علم عدم الموافقة أو جهل الحال فالنظر حرام إن خشى الفتنة والا كره وإنما كره مع ان النظر إلى وجه الأجنبية وكفيها جائز لكونه مظنة اللذة وعلى كل حال ينبغي ان يكون النظر إلى المخطوبة بقصد الخطبة ومجردا عن التلذذ والشهوة وأن تعلم المخطوبة أو وليها به. هذا ما تدعو اليه روح الشريعة ويقضي به الخلق الكريم(١) وينبغي أن يعلم أنه إذا تمت الخطبة فلا يجوز النظر بعدها ويحرم لأن الحكم قد عاد إلى ما كان عليه قبل الخطبة فله تكرار النظر قبل الموافقة فاذا تمت حرم النظر إلى وقت العقد.

الخلو بالمخطوبة حرام والكلام معها محدد :

ينبغي أن نؤكد بقوة على ان الخطبة ليست زواجا وانما هي مجرد وعد بالزواج بل هي وعد غير ملزم وعلى ذلك فلا يترتب عليها شيء من احكام الزواج فلا تبيح الخلوة بالمخطوبة ولا الإنفراد بها حيث إنها مازالت أجنبية عن الخاطب وقد نهى الاسلام عن الخلوة بالمرأة الأجنبية وعن الجلوس معها أو التكلم الا مع محرم كأبيها أو عمها أو أخيها فعن جابر رضي الله عنه ان النبي ﷺ قال «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامراة ليس معها ذو محرم منها فان ثالثهما الشيطان».

وعن عامر بن ربيعة قال قال رسول الله ﷺ «لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فان ثالثهما الشيطان إلا مع محرم» رواهما احمد.

---

(١) المرجع السابق وجاء فيه (ينبغي أن يكون نظره اليها قبل الخطبة حتى إن كرهها تركها من غير ايذاء لها بخلافه بعد الخطبة فإذا لم يمكنه النظر استحب له أن يبعث امراة يثق في صدقها تنظر اليها وتخبره بصفتها ـ وانظر الصاوي على أقرب المسالك جـ ٢ ص ٣٧٦.

وعن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال «إياكم والدخول على النساء فقال رجل من الأنصار يا رسول الله أفرأيت الحمو قال الحمو الموت» رواه احمد والبخاري وصححه(١).

والشارع حين حرم ذلك إنما قصد إلى تحقيق الأمان والصيانة للأعراض من الأخطار التي قد تنجم عن الاختلاط التي سرعان ما تؤدي إلى فسخ الخطبة وبالتالي الفشل في إبرام الزواج وإتمامه فما يفعله كثير من الناس من الاسراف في التعامل اثناء الخطبة وبعدها من خروج وتنزه في الأماكن العامة مما قد يحدث معه ما لا تُحمد عقباه، كله حرام شرعا وممنوع خُلقا ولا يحقق الغاية المرجوة بل كل منهما يظهر على غير حقيقته وربما استعجل بعضهم الامور وقد يضعف المرء امام ثورة الغريزة في بعض الاحيان ويعجز عن مقاومتها فيقع المحظور وتتأثر السمعة ويكثر القيل والقال فالامتثال لحكم الله أمثل واتباع منهج الله أقوم وفيه خير المسلم وسعادته في الداريين قال تعالى ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً﴾(٢).

---

(١) انظر نيل الأوطار جـ ٦ ص ١١١ والحمو أقارب الزوجين كأخ الزوج بالنسبة للزوجة وكذلك ابن عمه وابن عم الزوجة وابن خالها ونحو ذلك.

(٢) الآية ٩ سورة الاسراء.

المبحث الخامس
العدول عن الخطبة وما يترتب عليه

الخطبة كما تقدم وعد بالزواج غير ملزم فيجوز لكل من الخاطب او المخطوبة او الولي العدول عنها إذا رأى في ذلك العدول مصلحة محققه أو أن التمادي فيها قد يقع منه ضرر محقق.

وقد أشار الى ذلك النبي ﷺ في الحديث السابق وهو قوله ﷺ «لا يخطب احدكم على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له»(١).

فدل الحديث على أن للخاطب أن يترك الخطبة مختارا أو يأذن لخاطب آخر بالخطبة فدل ذلك على جواز العدول عن الخطبة لأي طرف من الطرفين دونما إثم في ذلك غير أننا مع ذلك نقول إنه وإن كان الشارع الحكيم أجاز العدول لأن الخطبة ليست عقداً فلا تفيد الالتزام اذ لا التزام الا بعقد وحيث لا عقد فلا الزام لكن الخلق الكريم يؤكد الوفاء بالوعد وعدم الإقدام على نقضه الا لضرورة ماسة أو حاجة شديدة تحتم ذلك وحرصا على حرمة الفتاة وكرامتها قال تعالى ﴿وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا﴾(٢) وقال ﷺ «آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد اخلف وإذا اؤتُمن خان»(٣) فينبغي تحري الدقة في التصرف في الخطبة والنظر اليها بتعقل وموضوعية فلا يحكم فيها بمجرد الهوى المطاع فلا يعدل الخاطب عن عزمه الذي أعلنه الا لسبب واضح وإذا أراد العدول فليكن بسرعة اذا ظهر سبب يقتضيه حتى لا يتعاظم الأمر فيحدث النزاع المنهي عنه شرعا بين المؤمنين.

ما يترتب على انفساخ الخطبة :

اذا فسخت الخطبة لسبب ما فان لم يكن حدث خلالها تعامل او اختلاط

---

(١) سبل السلام جـ ٣ ص ١١٣.

(٢) الآية ٢٤ سورة الأسراء.

(٣) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٨٧.

ترتبت عليه حقوق لأحد الطرفين فلا يترتب على الفسخ شيء بل يرجع الوضع على ما كان عليه قبلها: أما اذا حدث تعامل كأن يكون الخاطب قدم الى المخطوبة أو أهلها أموالا أو منافع على انها صداق للزوجة أو هدايا للمخطوبة وحدثت مطالبة بعد الفسخ باسترداد هذه الحقوق.

فقد قرر الفقهاء ان ما قدمه الخاطب من مال على أنه صداق فله استرداده ان كان قائما بعينه وان كان قد هلك او استهلك فله الرجوع على من قدمه له بقيمته إن كان مما يقوم أو بمثله ان كان مثليا وسواء كان الفسخ من جانب الخاطب أو المخطوبة. أما ما قدمه من هدايا فقد فصل الفقهاء القول فيها على النحو التالي :

الهدايا أثناء الخطبة :

فرق فقهاء المالكية بين ما أهدى الى المخطوبة أثناء الخطبة أو بعدها وقبل العقد وبين ما يهدي اليها بعد العقد وقبل الدخول فقالوا إنما أهدى اليها بعد العقد وقبل البناء لا يسترد سواء دخل بها أو طلقت قبل النباء بل تختص به الانه صار هبة وقد ملكته بالقبض ولا يمكن الرجوع للزوج في هبته ولا يتشطر كالصداق.

أما ما وهب لها أثناء الخطبة أو بعدها ولكن قبل العقد فقالوا يسترد منها أو من وليها إن كان هو الذي قبضه وقبل أن كان العدول من جهة الخاطب فليس له الرجوع بشيء مما اهدى سواء بقي بعينه كالملابس أو الذهب او استهلك كالفواكه ونحوها أما اذا عدلت هي فللخاطب ان يسترد جميع ما أهدى إليها فان كان قائما استرده بعينه وان كان هالكا أو استنهلك وجب له القيمة أو المثل وهذا قولٌ عدلٌ وانصافٌ ورأى وجيه وذلك إذا لم يكن ثم شرط ولا عرف والا عمل بالشرط أو العرف(١).

أما فقهاء الحنفية فقالوا هدايا الخطبة هبة وللواهب أن يرجع في هبته إلا

---

(١) الشرح الصغير جـ ٢ ص ٤٥٧.

اذا وجد مانع من موانع الـرجـوع في الهبـة كهـلاك الشيء أو استهـلاكـه فـاذا فُسخت الخطبة لأي ظرف لسبب أو لغير سبب وكان ما أهداه الخاطب موجودا فله استرداده أما إذا استهلك أو هلك أو حدث فيه تغيير كـأن ضـاع الخـاتم أو أكل الطعام أو لبس القماش فلا يحل للخاطب(١) استرداده في حين يـرى بعض الفقهاء أنه ليس للخاطب الرجوع بما أهداه مطلقا سواء كان موجودا أو هـالكـا لان الهدية في حكم الهبة ولا يجوز الرجوع في الهبة بعد قبضها.

الترجيح : والراجح فيما أرى هو أن يقال ان الناس يختلفون في الاخلاق والسجايا فاذا وجدت مكارم الاخلاق ينبغي أن يترك للمرأة كل ما أهـدى اليهـا حال الخطبة ويجب ان يترفع الخاطب عن المطالبة به ـ هذا اذا لم ترده هي فان ردته فله قبوله. أقول ذلك اعتمادا على قول الله تعالى في شأن استحقـاق المـرأة نصف الصداق اذا طلقت قبل الدخول ان الأكرم ان تعفو عنه فلا تأخذ شيئا أو يعفو الزوج فيترك لها كل الصداق اذا كان قد دفعه وان ذلك من مكارم الاخلاق قال تعالى ﴿وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقـد فـرضتم لهن فـريضـة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقد النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسو الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير﴾(٢).

وفي السنة المطهرة ما يؤكد استحقاق المخطوبة لكـل مـا اهـدى لها حـال الخطبة وقبل العقد فقد روى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن رسـول الله ﷺ قال أيما امرأة نُـكحت على صداق أو جباء أو عدة قبل عصمـة النكـاح فهو لها وما كان بعد عصبة النكاح فهو لمن أعطيه(٣). وقد ذهب الى هذا القول

---

(١) رد المحتار على الدر المختار جـ ٢ ص ٥٩٩.

(٢) الآية ٢٣٧ سورة البقرة وانظر القرطبي جـ ٣ ص ٢٠٦ وجاء فيه· أن أصح الاقـوال أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج. وقد روى الدار قطني عن جبير بن مطعم انـه تـزوج امرأة من بني النضير فطلقها قبل أن يدخل بها فأرسل اليها الصداق كامـلا وقـال أنـا احق بالعفو منها فما أجمل مكارم الاخلاق لو تخلق بها المسلمون.

(٣) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٧٤.

عمر بن عبدالعزيز والثورى وأبو عبيد ومالك والهادوية أما إذا حدث تشاجر أو تنازع فالراجح مذهب المالكية لما فيه من مراعاة الظروف واعتبار الضرر الذي قد يلحق أحد الطرفين بسبب فسخ الآخر للخطبة.

هل يجوز للمتضرر أن يطلب تعويضا :

ينبغي قبل الجواب على هذا ان ننبه إلى أنه يفضل ألا تطول الفترة بين الخطبة واتمام الزواج أو عدم اتمامه فان إطالة أمد تلك الفترة دون الاقدام على إتمام الزواج بعدها يؤدي الى كثير من المشاكل والمنازعات ولذا فاذا طالت الفترة وادعى احد الطرفين انه يريد تعويضا عن الضرر الذي أصابه بسبب هذا التعليق الممل والمماطلة الثقيلة فله ذلك ولا تمنع الشريعة ذلك.

وقد دعيت شخصيا لفض نزاع بين خاطبين واسرتيهما حيث جاء الخاطب وأعلن عن عدم رغبته في اتمام الزواج زاعما بانه بعد سنة بدا له ان هذا الزواج غير ناجح لو تم وتنازعا على أثاث كان الخاطب قد أودعه في بيت المخطوبة ليس هبة لها وانما لإعداد بيت الزوجية عند اتمام الزواج ولما لم يتم فانه يريد استرداده فقالت المخطوبة وأنا أرفض إعطاءه أي شيء حيث إنه علقني سنة كاملة كان يمكن فيها ان أتزوج فضلا عن أثره على سمعتي حيث سيقول الناس لم الفسخ وما سببه واذا لم يكن يريد الزواج فلم كل هذا الانتظار؟ فحكمت لها بنصف الأثاث كتعويض لها عن الضرر الواضح الذي لحقها، والشريعة الإسلامية من مقاصدها عدم الاضرار بالناس والمعاقبة على الخطأ المتعمد بما يناسبه فضلا عن الحث على الوفاء بالوعود والعهود وذم المخلف لوعده ذماً شديدا كما تقدم.

رزقنا الله الصواب في القول والعمل وهدانا سواء السبيل وهدى أمتنا الإسلامية أفراداً وجماعات الى السير على منهج الله واتخاذ شرعته حكما وسبيلا إنه نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل وصحبه وسلم.

الخاتمة

ونسال الله دائما حسن الختام

لقد بدا واضحا من خلال هذا البحث انه يمكن ان يخرج القارىء منه بالنتائج التالية :

(١) إن الشريعة الإسلامية تشجع على النكاح وتحث عليه باعتباره الوسيلة الطبيعية لاستبقاء الجنس البشري ومن ثم دوام عمارة الكون وتقدمه ورقيه.

(٢) إن الشريعة الإسلامية حددت المسار الاقوم للزواج واعطته القدسية اللائقة به وشرعت الوسائل والقواعد التي تكفل له النجاح والاستقرار والدوام.

(٣) ان الخطبة هي الخطوة الأولى لانشاء الاسرة وهي اللبنة الأولى في بنائها ومن ثم يجب الاهتمام بها وعدم التقليل من شأنها بل هي وعد ينبغي الوفاء به والالتزام بما بعده.

(٤) الخطبة تفتح باب اختيار الزوجة أو الزواج ومن ثم ينبغي ان تتوفر في الخاطبين معظم الصفات التي حث الاسلام عليها كأن تكون المرأة ذات دين وجمال ومال وحسب إذا توفر ذلك والا قدمت ذات الدين والخلق على غيرها. كما يقدم الخاطب ذو الدين والخلق على غيره وينبغي عدم التغالي في المهور حتى يكون الزواج سهلا ميسورا.

(٥) الخطبة حدث تاريخي في حياة الخاطبين فينبغي ان تكون له مراسيم خاصة بان يحتفل به بين أسرتي الخاطبين فيذهب الخاطب وأهله إلى أسرة المخطوبة وأن تلقى بعض الخطب أو الكلمات التي تثير الفرحة والسرور بين الحاضرين وتذكر محاسن كلا الخاطبين وتعلن الرغبة في التقارب والتصاهر ولا شك أن ذلك يقوى أواصر المحبة ويؤكد عُرى الأخوة ويعلن عن الاحترام المتبادل بين المسلمين.

(٦) إن الشريعة الإسلامية هي متممة لمكارم الأخلاق إذ أنها مهمة النبي ﷺ ومن ثم تحرص على مراعاة شعور الاخرين فلا ينبغي بل ولا يجوز لمسلم ان يقدم على خطبة امرأة يعلم انها مخطوبة لشخص سابق وقد ركنت إليه ورغبت فيه حتى يترك الخاطب السابق أو يأذن أو يكون منه ضرر متيقن سيقع على المخطوبة.

(٧) اباح الشارع الحكيم النظر إلى الخاطب أو المخطوبة إلى الوجه والكفين لاستكشاف جمال الوجه وخصوبة البدن لكن ينبغي أن يكون النظر بعيداً عن قصد الشهوة وفي حضرة محرم كأب أو أخ وان تعلم به المخطوبة أو الخاطب فاذا لم يكف ذلك فلترسل امرأة الى المخطوبة أو رجل الى الخاطب.

(٨) الخطبة وعد بالزواج يسعد النفوس ويثير الأمل ويهيج العواطف فلا ينبغي الإقدام على نقض ذلك الوعد وفسخ الخطبة إلا لسبب واضح ولا ينبغي ان يحدث ذلك الا بعد بحث دقيق وتقدير عميق وان يتم بحكمة واقتدار حتى لا تكون له آثار ضارة.

(٩) وأخيراً فما يقدم للمخطوبة من هدايا اثناء الخطبة وقبل العقد عَيْنيّة كانت أو غيرها فاذا فُسخت الخطبة من جهة الخاطب فينبغي ان تترك للمخطوبة ولا يستحق الخاطب شيئا منها على أرجح الأقوال تحقيقا لمكارم الأخلاق إذ لا ندري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. رزق الله امتنا أمنا وسلاما وسعادة واستقراراً وقوة تحفظها من أطماع أعدائها إنه سميع مجيب وصلى الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

أهـــم المراجــــع

أولاً القرآن الكريم :

ثانيا : كتب الحديث والتفسير :

١ ـ الأذكار للإمام النووي ط دار احياء التراث العربي بيروت ١٩٨٥م.

٢ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة للامام بن الاثير ط دار احياء التراث بيروت.

٣ ـ زاد المعاد في هدى خير العباد لابن قيم الجوزية ط مكتبة المنـار ومؤسسـة الرسالة ١٩٨٦م.

٤ ـ سبل السلام شرح بلوغ المراد للامام محمد بن اسماعيل الصنعـاني ط دار الكتب العلمية بيروت

٥ ـ سنن الدارقطني ط دار المحاسن بالقاهرة ودار المعرفة بيروت ١٩٦٦.

٦ ـ نيل الاوطار شرح منتقى الاخيار للامام الشـوكـانى ط دار الكتب العلميـة بيروت ١٩٨٣م.

٧ ـ عمدة القارىء شرح صحيح البخاري للإمام بدر الـدين العيني ط مصطفى الحلبي بالقاهرة.

ثالثاً : من كتب الفقه المالكي :

٩ ـ بداية المجتهد ونهايـة المقتصـد لابن رشـد القـرطبي ط دار الكتب العلميـة بيروت ١٩٨٨م.

١٠ ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك لإمام الدردير ط دولة الإمارات العربيـة المتحدة ١٩٨٩م.

١١ ـ الصـاوي على أقـرب المســالك المسمى بلغـة السـالك ط مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٢م.

١٢ ـ القوانين الفقهية لابن جزىء ط دار الكتب العلمية بيروت.

١٣ ـ مواهب الجليل على مختصر خليل للحطاب ط دار الفكر بيروت.

رابعاً : من كتب الفقه الحنفي :

١٤ ـ الاختيار في تعليل المختار عبد الله بن محمود الموصلي ط دار المعرفة بيروت ١٩٧٥م.

١٥ ـ أحكام القرآن للامام الجصاص أحمد بن علي الرازي ط دار احياء التراث ودار الكتاب العربي.

١٦ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للعلامة علاء الدين الكاساني ملك العلماء ط دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٢م.

١٧ ـ فتح القدير وحواشيه للكمال بن الهمام ط دار الفكر ١٩٧٧م.

١٨ ـ رد المختار على الدر المختار لابن عابدين ط مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٩٨٥ ـ دار الفكر بيروت.

١٩ ـ اللباب شرح الكتاب للهمذاني ط الأزهر بالقاهرة.

خامساً : من كتب الفقه الشافعي :

٢٠ ـ شرح بن القاسم على فتح القريب المجيب ط حديثة مطبعة عجمان الوطنية بدولة الإمارات العربية المتحدة.

٢١ ـ حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على المنهاج ط عيسى الحلبي بالقاهرة.

٢٢ ـ كفاية الاخيار في حل غاية الاختصار للامام أبي بكر الحسيني الدمشقي ط مصطفى الحلبي ١٩٣٢م.

٢٣ ـ المجموع شرح المهذب للامام النووي والتكملة ط دار الفكر.

٢٤ ـ مغنى المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشربيني ط دار الفكر ـ دمشق.

٢٥ ـ المهذب للشيرازي ط دار الفكر ـ بيروت.

٢٦ ـ منهاج الطالبين وعمدة المفتين للامام النووي ط عيسى الحلبي بالقاهرة بدون تاريخ.

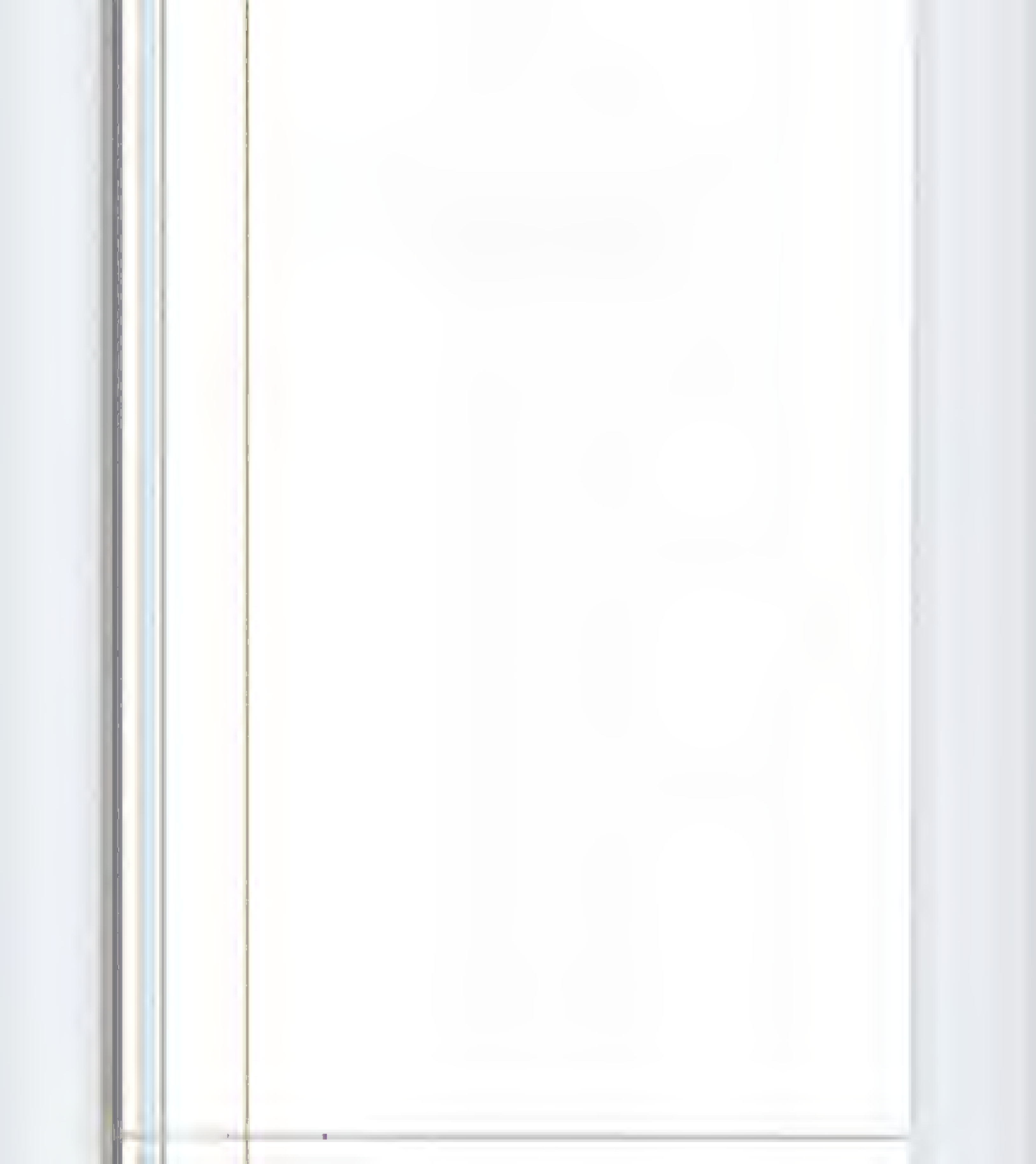
سادساً : من كتب الفقه الحنبلي :

٢٧ ـ المغني والشرح الكبير لابن قدامة المقدسي ط دار الفكر بيروت ١٤٠٤ هـ.

٢٨ ـ المغني لابن قدامة بدون الشرح الكبير ط مكتبة الكليات الازهرية دار الفكر ـ بيروت ١٤٠٥ هـ.

سابعاً : من كتب اللغة :

٢٩ ـ لسان العرب لابن منظور ط دار صادر ودار الفكر ـ بيروت.
٣٠ ـ مختار الصحاح للرازي ط دار الفكر ـ بيروت ١٩٨١م.
٣١ ـ مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ط دار القلم ـ دمشق والدار الشامية ـ بيروت ١٤٠١ هـ.



الحافظ ابن ظهيرة

محدث مكة ومسندها

د. صالح معتوق*

مخطط البحث :

أولاً : التمهيد.

ثانياً : التعريف به.

ثالثاً : طلبه للعمل، رحلاته، شيوخه.

رابعاً : نشاطه في نشر الحديث وعلومه

خامساً : طلابه والآخذون عنه.

سادساً : المناصب التي تقلدها.

سابعاً : ثناء العلماء عليه.

ثامناً : وفـــاته.

تاسعاً : زوجاته وذريته.

عاشراً : آثاره العلمية.

حادي عشر : الخاتمة

(*) مدرس في قسم أصول الدين في كليات الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

الحافظ ابن ظهيرة(١)
محدث مكة ومسندها

أولاً : تمهيــــد :

ازدهرت الحياة العلمية بمكة المكرمة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، ووجد فيها عدد كبير من أعلام المحدثين من الصحابة والتابعين، الذين كانت مجالسهم العلمية تملأ أفنية المسجد الحرام. وقد كان لحلقة الحبر ابن عباس رضي الله عنهما أثر كبير في تخريج محدثين عظام، أمثال مجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس بن كيسان، وسعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس الذي كان من أكثرهم رواية عنه، ثم سليمان بن يسار، وعمرو بن دينار وغيرهم.

وظلت هذه المدرسة تؤدي وظيفتها العلمية، وتنتقل معارفها من طبقة لأخرى، ومن جيل لآخر، حتى تخرج منها: ابن جريج، وسفيان بن عيينه، ومسلم بن خالد الزنجي، والإمام الشافعي، وكثير من أصحاب الإمام مالك وغيرهم. وكانت مكة المكرمة في ذلك الحين ـ مع بعدها عن مركز الخلافة ـ ملتقى العلماء والمحدثين لاسيما في موسم الحج(٢).

وما إن دخل القرن الرابع الهجري حتى تتابعت الفتن والاضطرابات على بلد الله الأمين، وذلك باعتراض القرامطة لطريق الحجاج، ثم اقتحامهم المسجد

---

(١) ترجمته في العقد الثمين ٢/٥٣ ـ وذيل التقييد ٤٤ ب ـ وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٤/٦٧ ـ وإنباء الغمر ٣/٤٥ ـ ولحظ الألحاظ ذيل تذكرة الحفاظ ٢٥٣ ـ والمنهل الصافي ٧/٢٧٤ ب ـ وإتحاف الورى ٣/٥٢٣ حوداث سنة ٨١٧ ـ والضوء اللامع ٨/٩٢ـ وشذرات الذهب ٧/١٢٥ ـ وهدية العارفين ٢/١٨٢ ومعجم المؤلفين ١٠/٢٢٧.

(٢) انظر تاريخ مكة للسباعي الصفحات ١١٥ ـ ١٥٢ ـ ١٨٣ ـ ٢١٧.

الحرام، واقتلاعهم الحجر الأسود، وقتل الطائفين، وسفك دماء المصلين في الحرم، وفي سائر شعاب مكة المكرمة، وظل القرامطة يعترضون قوافل الحجاج إلى منتصف القرن الرابع(١).

ثم قامت الدولة الفاطمية بمصر سنة ٣٥٨ هـ، وامتد سلطانها ليشمل بلاد الحجاز، فحدثت معارك بين جيوش الدولة الفاطمية وجيوش الدولة العباسية بسبب محاولة الأخيرة استرجاع بلاد الحجاز إلى سلطانها، كل هذه الأحداث جعلت بلاد الحجاز عامة، ومكة المكرمة على وجه الخصوص بلاداً غير مستقرة، ولا آمنة، مما حمل بعض أهلها على النزوح عنها، وأخاف غيرهم من المجاورة فيها، فأدى كل ذلك إلى ضعف الحياة العلمية فيها(٢).

وما إن قامت الدولة الأيوبية السُّنيه عام ٥٦٧ هـ حتى دبت الروح في الناحية العلمية في بلاد الحجاز إلا أنها ما فتئت ضعيفة إذا ما قورنت بغيرها من العواصم الإسلامية، فلما دخل النصف الثاني من القرن السابع الهجري وجاء عصر المماليك شهدت مكة المكرمة نشاطا ملحوظا في الحياة العلمية، وظهر في هذا العصر علماء ومحدثون كبار، لا يقلون علما وشهرة عن إخوانهم في مصر والشام، فمن هؤلاء الحفاظ :

الحافظ جمال الدين بن مَسْدي(٣) (٥٩٩ ـ ٦٦٣ هـ)، والحافظ قطب الدين القسطلانى(٤) (٦١٤ ـ ٦٨٦ هـ)، والحافظ محب الدين الطبري(٥)

---

(١) انظر إتحاف الورى بأخبار أم القرى لابن فهد حوادث السنوات من ٣١١ إلى ٣٥٨، جـ ٢/٣٦٩ ـ ٤٠٦.

(٢) انظر اتحاف الورى ٢/٤٠٦ ـ ٤٣٤.

(٣) ترجمته في تذكرة الحفاظ ص ١٤٤٨ ـ والعقد الثمين ٢/٤٠٤ ـ ومعجم المؤلفين ١٢/١٤٠.

(٤) ترجمة في العقد الثمين ١/٣٢١ ـ طبقات الشافعية للسبكي ٨/٤٣ ـ ومعجم المؤلفين ٨/٢٩٩.

(٥) ترجمته في تذكرة الحفاظ ص ١٤٧٤ ـ العقد الثمين ٣/٦١ ـ معجم المؤلفين ١/٢٩٨.

(٦١٥ ـ ٦٩٤ هـ)، والحافظ فخر الدين التَوْزري(١) (٦٣٠ ـ ٧١٣ هـ)، والحافظ رضي الدين الطبري(٢) (٦٣٦ ـ ٧٢٢ هـ)، والحافظ برهان الدين بن صديق(٣) (٧٢٠ ـ ٨٠٦ هـ)، والجمال ابن ظهيرة(٤) (٧٥١ ـ ٨١٧ هـ) والحافظ جمال الدين المراكشي(٥) (٧٨٧ ـ ٨٢٣ هـ) والحافظ تقي الدين الفاسي(٦) (٧٧٥ ـ ٨٣٢)، والحافظ ابو الفتح المراغي(٧) (٧٧٥ ـ ٨٥٩) والحافظ تقي الدين بن فهد الهاشمي (٨) (٧٨٧ ـ ٨٧١ هـ) وولده الحافظ نجم الدين بن فهد(٩) (٨١٢ ـ ٨٨٥ هـ) وغيرهم ممن كان لهم جهود ونشاط واضح في نشر علم الحديث في بلاد الحجاز، جعل علماء مصر والشام يثنون عليهم ويأخذون العلم عنهم. وفي هذا البحث سأعرف ـ بإذن الله تعالى ـ بالحافظ ابن ظهيرة وبجهوده في نشر علم الحديث الشريف.

ثانياً : التعريف به :

١ ـ اسمه، نسبه، ولادته :

هو محمد بن عبدالله بن ظهيرة القرشي المكي الشافعي.

كنيته : أبو حامد.

ولقبه : جمال الدين.

---

(١) ترجمته في تذكرة الحفاظ ص ١٥٠٢ ـ العقد الثمين ٦/٤١ ـ الدرر الكامنة ٢/٤٤٩

(٢) ترجمته في العقد الثمين ٣/٢٤٠ ـ الدرر الكامنة ١/٥٤ ـ معجم المؤلفين ١/٧٩.

(٣) ترجمته في العقد الثمين ٣/٢٥٠ ـ الضوء اللامع ١/١٤٧.

(٤) هو صاحب الترجمة في هذا البحث.

(٥) ترجمته في العقد الثمين ٢/٣٦٤ ـ الضوء اللامع ١٠/٥٦ ـ معجم المؤلفين ١٢/٦٥.

(٦) ترجمته في العقد الثمين ١/٣٣١ ـ الضوء اللامع ٧/١٨ ـ معجم المؤلفين ٨/٣٠٠.

(٧) ترجمه في الضوء اللامع ٧/١٦٢ ـ معجم المؤلفين ٩/١٠٨.

(٨) ترجمته في الضوء اللامع ٧/١٦٢ ـ معجم المؤلفين ١١/٢٩١.

(٩) ترجمته في الضوء اللامع ٦/١٢٦ ـ معجم المؤلفين ٧/٣١٨.

ولد ليلة عيد الفطر سنة إحدى وخمسين وسبعمائة بمكة المكرمة من أسرة عرفت بالعلم لعدة قرون.

وهذه الاسرة قرشية مكية إذ يرجع نسبها إلى الوليد بن المغيرة المخزومي. وتكملة النسب بعد ظهيرة جد الحافظ جمال الدين «ابن أحمد بن عطية بن ظهيره بن مرزوق بن محمد بن عليان بن هاشم بن حرام بن علي بن راجح بن سليمان بن عبدالرحمن بن حارث بن إدريس بن سالم بن جعفر بن هاشم بن الوليد بن جندب بن عبدالله بن الحارث بن عبدالله بن الوليد بن المغيرة المخزومي(١)».

ويحسن بنا قبل الخوض في ترجمة هذا العلم أن نلقي الضوء على أسرة بني ظهيرة ونشاطها العلمي.

٢ ـ أسرة بني ظهيرة :

اشتهرت في مكة المكرمة خلال عصر المماليك الذي الذي امتد من سنة ٦٤٨ إلى سنة ٩٢٣ هـ عدد من الأسر عرفت بالعلم، واشتهرت به، وربت ابناءها عليه، وتولت مناصب الخاطبة والإمامة في المسجد الحرام، وقضاء مكة، والنظر على الأوقاف والأيتام وغيرها.

ومن أشهر هذه الأسر وأكثرها عددا في القرنين الثامن والتاسع الهجريين اسرة بني ظهيرة، فقد زاد عدد المترجم لهم فقط من ابناء هذه الأسرة في كتابي الدرر الكامنة والضوء اللامع على مائة وستين نفسا، كلهم له سماع في علم الحديث او اجازة على الأقل. ولشهرة هذه الأسرة علميا ولكثرة عددها الف الحافظ النجم ابن فهد المكي كتابه المشارق المنيرة في ذكر بني ظهيرة، وقد نقل الحافظ السخاي كثيرا من تراجم هذا الكتاب الذي لم يصل إلينا وأودعها في كتابه الضوء اللامع.

---

(١) أورد المحبي هذا النسب عندما ترجم لأحد أفراد هذه الأسرة في كتابه خلاصة الأثر ١٥٠/٣، وقال: «ونسبهم هذا مصحح لا غبار عليه».

وكانت هذه الأسرة ـ كسائر الأسر العلمية في مكة ـ تعتني بأبنائها علميا فتحضرهم مجالس سماع الحديث والعلم في سن مبكرة جداً، لتنشىء أبناءها على حب طلب العلم.

وقد نبغ من هذه الأسرة محدثون كبار، وعلماء عظام كانوا يعدون من مفاخر مكة المكرمة، أثنى عليهم القريب والبعيد، فمن هؤلاء الحافظ الجمال بن ظهيرة الذي نحن بصدد التعريف به وبنشاطه العلمي، ومنهم الحافظ جلال الدين أبو السعادات (٧٩٥ ـ ٨٦١ هـ) الذي اثنى عليه جمع من العلماء كابن حجر، والبساطي، والمقريزي، والسخاوي، وانتفع به الطلبة في الحديث والتفسير والفقه الشافعي، ولكثرة مشايخه ومروياته خرج له تقي الدين بن فهد مشيخة تجمعهم وتجمع مروياته عنهم(١). ومنهم أيضا عالم الحجاز ورئيسه برهان الدين (٨٢٥ ـ ٨٩١ هـ) الذي وصفه جمع من العلماء بالإمام البارع المفنن المتقن، وكانت مجالسه عامرة بالنبلاء من أهل المشرق والمغرب، وقد حدث بالكتب الكبار كالبخاري وغيره(٢).

ولا أريد أن أطيل بذكر علماء هذه الأسرة ولكن لابد من القول إن هذه الاسرة ظلت تبذل جهودا كبيرة في نشر الحديث الشريف والعلم الشرعي في الحجاز خلال ستة قرون من منتصف القرن السابع الهجري الى الثلث الأخير من القرن الثالث عشر الهجري، فقد جاء في ترجمة محمد بن يحيى بن ظهيرة مفتي الحنابلة بمكة المكرمة المتوفى سنة ١٢٧١ هـ في كتاب المختصر من نشر النَّوْر والزهر(٣): «وهو آخر بيت بني ظهيرة مفاتي مكة وقضاتها».

هذا هو الجو العلمي لأسرة بني ظهيرة عامة، أما أسرة الحافظ أبي حامد التي نشأ في كنفها فيستحسن ذكر نشاطها العلمي والحديثي بشيء من التفصيل.

---

(١) معجم الشيوخ لابن فهد ٢٧٦ ـ الدر الكمين مخطوط غير مرقم ـ الضوء اللامع ٩/٢١٤ ـ نظم العقيان ١٦٧.

(٢) الضوء اللامع ١/٨٨ ـ ٩٩ ـ شذرات الذهب ٧/٣٥٠.

(٣) ٢/٤٠٧.

٣ ـ والده :

هو عبدالله بن ظهيرة، الملقب بعفيف الدين، والمكنى بـأبي محمـد، اعتنى به والده منذ الصغر فأحضره مجالس الحديث وهو في الثالثة من عمـره على أبي محمد عبدالله بن موسى، ثم سمع صحيح البخاري وجامع الترمذي وسنن أبي داود، والموطأ، والشفا، ومسند الشافعي، والأحاديث المسلسلة وغيرهـا من كتب الحديث على محدثي مكة المكرمة والواردين إليها. واشتغل بعلم الحديث، فحـدث بمسموعاته ومن أبرز السامعين منه والمحدثين عنه ولده جمال الدين.

وقد كان أبو محمد مواظبا على تلاوة القرآن، وكـان رجـلا صـالحـاً كثير العبادة، ذكياً متدينا، متحريا في ملبسه وقوته، ولي إمامة مقام الحنـابلـة، تـوفي رحمه الله تعالى سنة ٧٩٤ هـ بمكة، وكانت ولادته فيه سنة ٧٢٨ هـ(١).

٤ ـ إخوته :

أنجب أبو محمد اثنين من الأبنـاء سـوى ولـده جمال الـدين، كـان لهما اشتغال بالعلم أيضـا، فأولهما عمر الملقب بسراج الدين، الذي سمع على عدد من علماء مكة وتفقه بالشيخ برهان الدين الابناسي وأجازه بالتدريس، كما أجاز لـه ابن أُمَـيْـلة وابن أبي عمر وجماعة.

وتوفي رحمه الله تعالى في ذي القعدة سنة ٧٩٧ بمكة ولم يعقب(٢).

وثانيهما: أبو بكر الملقب بفخر الدين المولود سنة ٧٥٥ بمكة، سمـع بهـا من عز الدين بن جماعة عدة كتب منها الأربعين التساعيـات(٣)، كما سمـع من الجمال بن عبدالمعطي، واليافعي، والتقى البغدادي وآخرين، وأجاز له آخرون من مكة ودمشق والقاهرة، واشتغل قليلاً بالعلم.

---

(١) ترجمته في الدرر الكامنة ٢/٢٦٤ ـ والعقد الثمين ٥/١٨٣ ـ والمنهـل الصـافي ٥/١٢٤ ـ وشذرات الذهب ٦/٣٣٣.

(٢) انظر العقد الثمين ٦/٣١٠.

(٣) الثلاثيات والرباعيات والخماسيات إلى العشاريات أن يكون في السند ثلاثة رواة أو أربعة أو خمسة إلى العشرة انظر الرسالة المستطرفة ص ٧٥.

توفي رحمة الله تعالى سنة ٨١٢ بمكة المكرمة، وخلف سبعة من الذكور وثلاث، إناث اشتغل معظمهم بالعلم(١).

ثالثا : طلبه للعلم، ورحلاته :

١ ـ في هذا المحيط العلمي نشأ وترعرع الحافظ ابن ظهيرة فحفظ القرآن الكريم منذ صغره، وقرأ على محدثي مكة المكرمة وسمع من علمائها والواردين إليها.

وما إن شب واشتد عوده، واكتمل أخذه عن علماء بلده حتى شرع في الرحلة في طلب الحديث، جريا على عادة المحدثين التي سنها لهم الصحابة رضوان الله عليهم، وأصبحت فيما بعد صفة لازمة لأهل الحديث، قال الإمام يحيى بن معين : «أربعة لا يؤنس، منهم رشد: حارس الدرب، ومنادي القاضي، وابن المحدث، ورجل يكتب في بلده ولا يرحل في طلب الحديث»(٢).

رحل الحافظ ابن ظهيرة طلبا للحديث والعلم إلى دمشق، وحلب، وحماه، وحمص، وبعلبك، وغزة، وبيت المقدس، والقاهرة، والإسكندرية، ولقى في تلك البلدان الشيوخ الكبار وأخذ عنهم علم الحديث، والفقه، وأصول الفقه، والفرائض، والحساب، والعربية.

٢ ـ شيوخه :

شيوخ الحافظ ابن ظهيرة كثيرون جدا، فقد أخذ عن العشرات في بلاد الحجاز والبلاد التي رحل اليها، ولا شك ان كثرة شيوخ المحدث من مظان الدلالة على علو همته، وكثرة تحصيلة، وكثرة مروياته، ثم على تعدد معارفه وعلومه. وقد كانوا يفتخرون قديما بأن للمحدث الفلاني مئات من الشيوخ، وأن للآخر الف شيخ أو اكثر.

---

(١) الضوء اللامع ٣٨/١١.

(٢) مقدمة ابن الصلاح ١٢٤.

ولم يكن الحافظ ابن ظهيرة من طلاب الحديث الذين يكثرون من جمع المرويات بلا دراية أو فهم، وقد شهد له بذلك عدد من شيوخه، وحسبك بذلك شهادة محدث مصر ومسندها الحافظ زين الدين العراقي ٨٠٦ هـ، فقد ذكر السخاوي انه رأى بخط العراقي على نسخة من شرحه للألفية(١). أن الجمال ابن ظهيرة أخذه عنه ما بين قراءة وسماع وقال: «واذنت له ـ أحسن الله اليه ـ أن يقرىء ذلك ويفيده، وماشاء من الكتب المصنفة في ذلك، لوثوقي بحسن تصرفه وجودة فهمه. نفع الله به وكثر أمثاله»(٢).

ولكثرة عدد شيوخ الحافظ ابن ظهيرة قام تلميذه صلاح الدين خليل بن محمد الأقفهسي(٣) (٨٢١ هـ) بتخريج معجم لشيوخه على عادة المحدثين في ذلك العصر وفاء بحق الشيخ، وإكراما له. كما قام تلميذه تقي الدين بن فهد المكي (٨٧٠ هـ) بجمع مروياته ومسموعاته بفهرست خرجها له.

وللأسف لم يصلنا شيء من هذين الكتابين لنتمكن من حصر عدد مشايخ الحافظ ابن ظهيرة. ولكنني من خلال تتبعي لتراجم كتاب الدرر لكامنة للحافظ ابن حجر العسقلاني ترجح لدي أن ابن حجر قد اطلع على كتاب الأقفهسي وأفاد منه: فانه كثيرا ما يذكر في تراجم كتابه أن فلانا سمع منه ابن ظهيرة، أو روى وحدث عنه، أو أجاز لابن ظهيرة، أو روى عنه ابن ظهيرة بالإجازة. وقد بلغ عدد هؤلاء ما بين شيوخ سماع وإجازة مائة وستين شيخا وشيخة، وهؤلاء سوى من ذكرهم التقي الفاسي في ترجمته.

أ ـ شيوخه في بلاد الحجاز :

١ ـ سمع الحافظ ابن ظهيرة كثيرا من والده عفيف الدين.

---

(١) هي ألفية العراقي في علوم الحديث، وليست ألفية ابن مالك في النحو.

(٢) الضوء اللامع ٩٣/٤.

(٣) بفتح الألف وسكون القاف ثم فاء مفتوحة فهاء ساكنة، ويقال اقفاص نسبة إلى بلد من أعمال البهنسا في صعيد مصر. انظر الضوء اللامع ١٨٥/١١.

٢ ـ وأقدم شيخ سمع عليه هو الشيخ خليل المالكي فقد أخذ عنه الموطأ للإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي.

٣ ـ وسمع بعض ثمانين الآجرى على القاضي تقي الدين الحرازي.

٤ ـ وأخذ سماعا عن القاضي عز الدين بن جماعة الأربعين التساعية، والمنسك الكبير كلاهما له. وسمع منه أيضا جزء(١) ابن نُجيد عن أحمد بن عساكر وزينب بنت كِندي كلاهما عن المؤيد الطوسي.

٥ ـ وسمع ايضا هذا الجزء على القاضي موفق الدين الحنبلي قاضي الحنابلة بمصر حين مجاورته بمكة المكرمة، ثم سمع على الأخيرين أيضا بمكة مسند عبد بن حميد.

٦ ـ وسمع على الشيخ عبدالله بن أسعد اليافعي فهرست مروياته وصحيح البخاري. وقد سمع ابن ظهيرة صحيح البخاري على غير واحد سوى اليافعي فمنهم.

٧ ـ محمد بن أحمد عبدالمعطي.

٨ ـ وأحمد بن سالم المؤذن.

٩ ـ والكمال محمد بن عمر بن حبيب الحلبي كما أخذ عن الاخير سنن ابن ماجه، ومسند الشافعي، ومعجم ابن قانع، وأسباب النزول للواحدي ومقامات الحريري غير ذلك(٢).

١٠ ـ وقرأ كثيرا على جمال الدين ابراهيم بن محمد بن عبدالرحيم الاميوطي (٧٩٠ هـ) الذي استوطن مكة سنة ٧٧٦ هـ وحدث عنه في معجمه(٣).

١١ ـ ولازم القاضي ابا الفضل بن ظهيرة.

---

(١) الجزء في اصطلاح المحدثين تاليف الاحاديث المروية عن رجل واحد من الصحابة أو من بعدهم. الرسالة المستطرفة ٦٤ كما يطلق على ما الف في موضوع واحد كجزء رفع اليدين في الصلاة للبخاري.

(٢) العقد الثمين ٢/٥٣ ـ ٥٤.

(٣) الدرر الكامنة ١/٦٠.

١٢ ـ وعمه شهاب الدين ملازمة تامة، بحيث كان جل انتفاعه بهما(١).

١٣ ـ ومن شيوخه بالحجاز أيضا سوى من ذكرنا: نزيل مكة إبراهيم ابن حسين ابن أبي بكر الشيرازي(٢)، (في حدود ٧٧٠ هـ).

١٤ ـ وابراهيم بن عبدالله بن محمد القيراطي(٣) (٧٨١ هـ).

١٥ ـ وقطب الدين أحمد بن محمد بن محمد القسطلاني(٤) ٧٧٦ هـ).

١٦ ـ والحسن بن عبدالعزيز بن عبدالكريم اللخمي(٥) (٧٧٤ هـ).

١٧ ـ وزينب بنت أحمد بن ميمون التونسية المكية(٦) (بعد ٧٨٠ هـ).

١٨ ـ وسالم بن ياقوت المكي(٧) (٧٦٣ هـ).

١٩ ـ وعائشة بنت عبدالله بن احمد الطبري(٨) التي حدث عنها بالإجازة.

٢٠ ـ وعبدالله بن احمد بن محمد الطبري(٩) (٧٨٧ هـ).

٢١ ـ وعبداللطيف بن محمد بن يوسف الزُّرَنْدي(١٠) المدني الذي سمع منه تاريخ المدينة المنورة.

٢٢ـ وعبدالوهاب بن محمد بن عبدالرحمن الإسكندراني(١١) (٧٨٨ هـ).

٢٣ ـ وعمر بن أبي القاسم بن يونس الزيلعي(١٢).

٢٤ ـ وفاطمة بنت علي بن عمر المخزومية(١٣).

٢٥ ـ ومحمد بن أحمد بن عبدالعزيز النويري(١٤) (٧٨٦ هـ) وغيرهم كثير.

---

(١) الضوء اللامع ٨/٩٣.
(٢) الدرر الكامنة ١/٢٤.
(٣) الدرر الكامنة ١/٣١.
(٤) الدرر الكامنة ١/٢٩٩.
(٥) الدرر الكامنة ٢/١٨.
(٦) الدرر الكامنة ٢/١١٨.
(٧) الدرر الكامنة ٢/١٢٥.
(٨) الدرر الكامنة ٢/٢٣٦.
(٩) الدرر الكامنة ٢/٢٤٥.
(١٠) الدرر الكامنة ٢/٤١٠.
(١١) الدرر الكامنة ٢/٤٣٠.
(١٢) الدرر الكامنة ٣/١٨٤.
(١٣) الدرر الكامنة ٣/٢٢٥.
(١٤) الدرر الكامنة ٣/٣٢٦.

ب ـ شيوخه بمصر :

وعندما رحل الحافظ إلى مصر سمع من :

١ ـ مسندها عبدالرحمن بن علي بن هارون الثعلبي جـزء ابن الطَّـلاَّيـة، ومسموعه من سنن النسائي.

٢ ـ ومن محمد بن علي بن يوسف الحراوي كتاب فضل الخيل.

ومن شيوخه بمصر أيضا :

٣ ـ شيخ الإسلام سراج الدين البُـلقيني.

٤ ـ وشيخ الإسلام ابن الملقن.

٥ ـ والعراقي.

٦ ـ وابن النحوي(١).

٧ ـ وسمع أيضا بمصر من أحمد بن منصور بن علي الخشاب(٢).

٨ ـ وأبو بكر بن عبدالرزاق بن محمد المصري(٣).

٩ ـ وستيتة بنت محمد بن غالي الدمياطي(٤).

١٠ ـ وستيتة بنت الشيخ تقي الدين السبكي(٥).

١١ ـ وعلي بن أبي الفتح بن هبة الله المصري(٦).

١٢ ـ ومحمد بن علي بن صلاح المصري(٧) (٧٩٧ هـ).

١٣ ـ ومحمد بن محمد بن محمد بن عبدالقوي الكناني(٨) (٧٩٦ هـ)

١٤ ـ ومحمد بن محمد بن محمد بن منصور المنوفي(٩) (٧٧٨ هـ).

---

(١) العقد الثمين ٢/٥٤ ـ ٥٥.
(٢) الدرر الكامنة ١/٣٢١.
(٣) الدرر الكامنة ١/٤٤٦.
(٤) الدرر الكامنة ٢/١٣٠.
(٥) الدرر الكامنة ٢/١٣٠.
(٦) الدرر الكامنة ٣/٩٥.
(٧) الدرر الكامنة ٤/٦٦.
(٨) الدرر الكامنة ٤/٢٢٧.
(٩) الدرر الكامنة ٤/٢٣٢.

١٥ ـ ومحمد بن يوسف بن أحمد الإسكندراني(١).

١٦ ـ ومحمد بن محمد بن محمد بن عبدالعزيز الأنصاري المصري(٢) (٧٧٦ هـ) وغيرهم.

جـ ـ شيوخه في بلاد الشام :

وعندما رحل الحافظ ابن ظهيرة إلى دمشق لقي كبار علمائها ومحدثيها وأخذ عنهم.

١ ـ فسمع من محدثها عمر بن حسن بن أُميلة جامع الإمام الترمذي، وسنن أبي داود، وكان من قبل ذلك قد قرأهما بمكة بنزول درجة، فأعاد قراءتهما على ابن أميلة ورفع سنده درجة، وقرأ عليه أيضاً معجم ابن جميع، ومشيخة ابن البخاري تخريج ابن الظاهري.

٢ ـ وسمع المشيخة الاخيرة أيضاً على صلاح الدين بن أبي عمر مع مسند الإمام أحمد بن حنبل، والشمائل النبوية للترمذي، والمنتقي الكبير من الغيلانيات، والمنتقى الصغير منها.

٣ ـ وسمع أيضاً على الرئيس بدر الدين محمد بن علي بن قواليح صحيح الإمام مسلم عن أحمد بن عساكر.

٤ ـ وسمع معجم ابن جميع على البرهان إبراهيم بن أحمد بن إبراهيم الدمشقي.

٥ و ٦ ومن شيوخه فيها القاضي أبو البقاء السبكي، والعلامة عماد الدين إسماعيل بن خليفة الحسباني وقد أخذ عنهما الفقه كثيرا.

٧ ـ ومن شيوخه بحلب مفتيها شهاب الدين الأذرعي أخذ عنه جانباً من الفقه في المنهاج(٣).

---

(١) الدرر الكامنة ٤/٢٩١.

(٢) الدرر الكامنة ٤/٢٢٥.

(٣) العقد الثمين ٢/٥٤ ـ ٥٥.

ومن شيوخه أيضا بدمشق وحلب :

٨ ـ أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الحلبي(١) (٧٦٤ هـ).

٩ ـ والحسن بن عمر بن حبيب الدمشقي الحلبي(٢) (٧٧٩).

١٠ ـ وعلي بن محمد بن أحمد الأزدي(٣) الذي روى عنه بالإجازة.

١١ ـ ومحمد بن عبدالله بن عبدالباقي الحلبي(٤) (٧٧٦ هـ).

١٢ ـ ومحمود بن محمد بن محمود الحلبي(٥).

١٣ ـ وياسمين بنت عبدالله الحلبية(٦)

١٤ ـ وإبراهيم بن عمر بن عبدالله العطار الدمشقي(٧) حدث عنه بالإجازة.

١٥ ـ وإبراهيم بن محمد بن أحمد الدمشقي(٨) (٧٧٦ هـ) الذي روى عنه في معجمه

١٦ ـ أحمد بن محمد بن أبي المجد الهَمَذانى(٩) (٧٧٧ هـ) الذي حدث عنه في معجمه.

١٧ ـ وزينب بنت علي بن سنجر الدمشقية(١٠) وقد حدث عنها بدمشق.

١٨ ـ وعائشة بنت عبدالرحيم بن محمد بن جماعة(١١) (٧٨٩ هـ) التي استوطنت دمشق، وقد حدث عنها بالإجازة.

١٩ ـ وأحمد بن عبدالله بن مالك العجلونى(١٢). (٧٨٠) وغيرهم.

---

(١) الدرر الكامنة ١/٢٩٨.
(٢) الدرر الكامنة ١/٢٩.
(٣) الدرر الكامنة ٣/٩٩.
(٤) الدرر الكامنة ٣/٤٧٥.
(٥) الدرر الكامنة ٤/٣٣٨.
(٦) الدرر الكامنة ٤/٤٠٨.
(٧) الدرر الكامنة ١/٥٢.
(٨) الدرر الكامنة ١/٥٧.
(٩) الدرر الكامنة ١/٢٩٦.
(١٠) الدرر الكامنة ٢/١٣٠.
(١١) الدرر الكامنة ٢/٢٣٦.
(١٢) الدرر الكامنة ١/١٨٤.

ومن شيوخه في حمص وحماه:

٢٠ ـ أحمد بن داود بن أحمد الحمصي(١).

٢١ ـ وأحمد بن عبدالله بن أحمد الحموي(٢).

٢٢ ـ وأحمد بن علي بن عبيدان الحموي(٣) الذي روى عنه في معجمه.

٢٣ ـ وإسماعيل بن معالي الحمصي(٤) الذي حدث عنه في معجمه بالإجازة.

٢٤ ـ وسارة بنت محمد بن الحسين الحمصية(٥) التي حدث عنها بالإجازة.

٢٥ ـ وسويد بن محمد بن سويد الحمصي(٦).

٢٦ ـ وعثمان بن أبي بكر بن أحمد الحمصي(٧).

٢٧ ـ وعلي بن عمر بن عبدالله الحموي(٨) وغيرهم.

كما أخذ عن محدثي وعلماء بيت المقدس فمنهم

٢٨ ـ أحمد بن إسماعيل بن أحمد المقدسي(٩) (٧٧٣هـ) الذي أجاز له.

٢٩ ـ ونزيل بيت المقدس إسماعيل بن علي بن الحسن القَلْقَشندي(١٠) (٧٧٨).

٣٠ ـ ورافع بن عامر بن موسى المقدسي الحنبلي(١١).

٣١ ـ وعمر بن يوسف بن محمد المقدسي(١٢) الذي حدث عنه بالإجازة في معجمه.

---

(١) الدرر الكامنة ١/ ١٣٠.
(٢) الدرر الكامنة ١/ ١٨٠.
(٣) الدرر الكامنة ١/ ٢١٧.
(٤) الدرر الكامنة ١/ ٣٧٣.
(٥) الدرر الكامنة ٢/ ١٢٣.
(٦) الدرر الكامنة ٢/ ١٧٩.
(٧) الدرر الكامنة ٢/ ٤٣٨.
(٨) الدرر الكامنة ٣/ ٩٠.
(٩) الدرر الكامنة ١/ ١٠٥.
(١٠) الدرر الكامنة ١/ ٣٧٠.
(١١) الدرر الكامنة ٢/ ١٠٦.
(١٢) الدرر الكامنة ٣/ ١٩٨.

٣٢ ـ ومحمد بن عمر بن محمد المقدسي(١) الذي سمع منه ثلاثيات الدارمي.

٣٣ ـ ومحمد بن عبدالقادر بن عثمان بن عبدالرحمن النابلسي(٢) (٧٩٧ هـ) الذي حدث عنه بالإجازة في معجمه.

كما رحل الحافظ ابن ظهيرة إلى مدينة بعلبك وأخذ عن علمائها، وقد بلغ عدد الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن ظهيرة من أهل بعلبك ما بين قراءة وسماع وإجازة اثنين أاربعين شيخا، منهم ثماني شيخات، وكانت رحلته إلى بعلبك بعد عام ٧٧٠ هـ، ومن شيوخه فيها :

٣٤ ـ مسند بعلبك أحمد بن عبدالكريم البعلي(٣) (٧٧٧ هـ) الذي سمع منه صحيح مسلم عن زينب بنت كندي.

٣٥ ـ وإبراهيم بن محمد بن اسماعيل البعلي(٤) (٧٧٢ هـ) الذي حدث عنه بالإجازة في معجمه.

٣٦ ـ وأمة الرحمن بنت محمد البعلبكية(٥) التي حدث عنها في معجمه.

٣٧ ـ وست البنين بنت محمد البعلية(٦) التي روى عنها سماعا.

٣٨ ـ وعمر بن علي بن عمر البقاعي(٧) (بعد ٧٨٠ هـ).

٣٩ ـ وعمر بن محمد بن عمر الصرخدي البعلبكي(٨).

٤٠ ـ وفاطمة بنت إسماعيل بن محمد البعلية(٩) التي أجازت له.

٤١ ـ ومحمد بن أحمد بن عبدالدائم البعلي(١٠) الذي حدث عنه في معجمه.

---

(١) الدرر الكامنة ٤/ ١١٤.
(٢) الدرر الكامنة ٤/ ٢٠.
(٣) العقد الثمين ٢/ ٥٥.
(٤) الدرر الكامنة ١/ ٥٨.
(٥) الدرر الكامنة ١/ ٤١٢.
(٦) الدرر الكامنة ٢/ ١٢٦.
(٧) الدرر الكامنة ٣/ ١٧٩.
(٨) الدرر الكامنة ٣/ ١٩٠.
(٩) الدرر الكامنة ٣/ ٢٢٢.
(١٠) الدرر الكامنة ٣/ ٣٢١.

٤٢ ـ ونفيسة بنت علي بن عبدالقادر البعلية(١).

٤٣ ـ ويوسف بن محمد بن يوسف البعلبكي(٢) وغيرهم.

وفي رحلاته هذه وطلبه للحديث في تلك البقاع حصل الأجزاء وفوائد الشيوخ، وكتب بخطه الدقيق الحسن كثيرا، ثم أثبت أسماء من سمع منه بعد ذلك(٣).

رابعاً : نشاطه في نشر الحديث وعلومه :

بعد الطلب والتحصيل لابد لطالب الحديث من أن يؤدي ما تحمل، لينقل هذا العلم لجيل آخر. ورغم كثرة طلب الحافظ ابن ظهيره للعلم، ومع تحصيله جملة وافرة منه تؤهله للجلوس في مجلس التحديث والسماع، إلا انه لم يقم بذلك إلا بعد أن أذن له كبار شيوخه بذلك.

وهؤلاء لم يأذنوا له إلا بعد ما رأوا منه الاهتمام الشديد في طلب العلم، مع الحرص على الفهم والدراية. وكما أذنوا له بالتحديث أذنوا له أيضا بالإفتاء وتدريس أصول الفقه واللغة العربية، وقد مر معنا ـ فيما سبق ـ أن الحافظ زين الدين العراقي أذن له بإقراء شرحه لألفيته في علوم الحديث. وكذلك أذن له في الحديث الشريف علامة مصر ومحدثها، وفقيه الشافعية فيها الشيخ سراج الدين البلقيني، وأذن له أيضاً في تدريس أصول الفقه والعربية، وأذن له شيخاه ابن عبد المعطي والعنابي في العربية أيضاً. كما أذن له الجمال محمد بن عبدالله الريمي شيخ الشافعية باليمن في الإفتاء والتدريس. وممن أذن له أيضا من شيوخه ابن الملقن، والعماد الحسباني، والأميوطي، والأبناسي وغيرهم(٤).

قال السخاوي عنه وقد صار الحافظ ابن ظهيرة «كثير الاستحضار للفقه

---

(١) الدرر الكامنة ٤/٣٩٧.

(٢) الدرر الكامنة ٤/٤٧٧.

(٣) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٤/٦٨ نقلا عن الحافظ ابن حجر.

(٤) انظر العقد الثمين ٢/٥٥ ـ ٥٦ ـ والضوء اللامع ٨/٩٣.

مع التميز في الحديث متناً وإسنادا ولغة وفقهاً. ومعرفة حسنة بالعربية، ومشاركة جيدة في غيرها من فنون العلم، ومذاكرة بأشياء مستحسنة من التاريخ والشعر، بحيث انتهت اليه رياسة الشافعية ببلده، ولقب عالم الحجاز»(١).

ثم اخذ الحافظ ابن ظهيرة بعد السبعين وسبعمائة بنشر الحديث والعلم الشرعي بين أهله والراغبين فيه، فأقام في ذلك نحو أربعين سنة، وازدحم عليه الطلبة من أهل مكة والواردين إليها، ورحل إليه الطلبة وانتفعوا به، وبلغت شهرته الآفاق، حتى قصد بالفتوى من بلاد اليمن وزهران والطائف(٢) ولـيَّـة(٣)

وقد حدث ابن ظهيرة بكثير من مروياته في المسجد الحرام، والمدارس التي ولي التدريس فيها بمكة المكرمة.

خامساً : طلابه الآخذون عنه :

تلقى الحديث الشريف والعلم الشرعي عن الحافظ ابن ظهيرة عدد كبير من الطلبة يصعب بل يستحيل حصرهم، لا لكثرتهم فقط، بل لأن منهم من لم يشتهر ويعرف بالعلم بعد ذلك فلم يذكر في كتب التراجم. ومن تلامذة الحافظ ابن ظهيرة من قرأ عليه، ومنهم من سمع منه، ومنهم من أجازه ومنهم من جمع هذه الأمور الثلاثة معا.

وكان أكبر وأعظم الآخذين عن ابن ظهيرة الحافظ ابن حجر العسقلاني عندما جاور بمكة المكرمة، فقد نقل السخاوي عن معجم الحافظ ابن حجر

---

(١) الضوء اللامع ٨/ ٩٣.

(٢) الضوء اللامع ٨/ ٩٤.

(٣) ليه بكسر اللام وتشديد الياء المثناة مع فتحها، واد فحل من أودية الحجاز الشرقية له ما يزيد على عشرين رافداً، يمر جنوب الطائف على بعد ١٥ كيلو متراً. معجم معالم الحجاز ٧/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

قوله: «وهو أول من بحثت عليه في علم الحديث، وذلك في مجاورتنا بمكة سنة ٧٨٥، وأنا ابن اثنتي عشرة سنة، كنت أقرأ عليه في عمدة الأحكام ثم كان أول ما سمعت بقراءته الحديث في السنة التي تليها بمصر، ثم سمعت من لفظه وأجاز في استدعاء ابني محمد وعلقت عنه فوائد، وناولني معجمه، وأذن لي في روايته، وكان شديد الاغتباط بي»(١).

كما أخذ عنه وسمع منه وقرأ عليه محدث مكة ومؤرخها تقي الدين الفاسي (٨٣٢ هـ) فقد قال في ترجمته: «وقد سمعت منه معجمه، وقرأت عليه كثيراً من مروياته، منها صحيح مسلم، ومشيخة ابن البخاري، ومعجم ابن جميع وغير ذلك... وقد سمعنا منه ببلاد الفرع(٢) ونحن متوجهون في خدمته لزيارة الحضرة النبوية وأباح لي التدريس في علم الحديث والإفادة فيه»(٣) ولازمه في الحديث تقي الدين بن فهد المكي من أول القرن التاسع إلى وفاته وبه تخرج(٤).

وجهود الحافظ ابن ظهيرة في نشر الحديث كثيرة فمن ذلك تحديثه بصحيح مسلم، وممن سمعه عليه ابن سلامة الماريديني الحنفي(٥) (٨٥٦ هـ)، وجلال الدين أبو السعادات بن ظهيرة(٦) (٨٦١ هـ) وأخذ عنه الاكتفاء أيضا.

وحدث بالموطأ للإمام مالك سمع عليه قطعة من آخره عطية بن محمد ابن فهد الهاشمي(٧) (٨٧٤ هـ). وبالمسلسل بالأولية(٨) سمعه عليه النجم بن

---

(١) الضوء اللامع ٩١/٨.

(٢) الفرع بضم أوله وسكون ثانيه، قرية من نواحي المدينة بينها وبين المدينة ثمانية برد معجم معالم الحجاز ٤١/٧.

(٣) العقد الثمين ٥٨/٢ ـ ٥٩.

(٤) معجم الشيوخ ص ٢٨٤، ولحظ الألحاظ ص ٢٥٥.

(٥) معجم الشيوخ ص ١٠٦.

(٦) معجم الشيوخ ص ٢٧٦.

(٧) معجم الشيوخ ص ١٦١.

(٨) هو حديث : «الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» وسمى بالأولية لأن كل راو يقول فيه: حدثني فلان وهو أول حديث سمعته منه. انظر المناهل السلسلة في الأحاديث المسلسلة ص ٦.

فهد ووالده(١) التقي، ومحمد بن علي البُلبيسي(٢) (٨٦٧) كما أخذ عنه النجم ابن فهد علوم الحديث لابن الصلاح.

وحدث أيضاً بسنن الدارقطني، وممن حضرت عليه في ذلك المجلس. ست قريش بنت تقي الدين بن فهد المكي (٨٧٩) وكانت في السنة الأولى من عمرها. حضرت المجلس الأخير منه(٣).

ومسع عليه منتقي البِرزالي من مشيخة ابن البخاري عمر بن عبدالرحمن الـرُكْـبي (٨٤٤ هـ)(٤).

وسمع عليه علي بن إبراهيم الإبي اليمني (٨٥٩ هـ) معجمه، والشمائل النبوية للترمذي، وعلوم الحديث لابن الصلاح(٥).

وقرأ عليه ألفية الإمام العراقي في علوم الحديث ـ قراءة بحث وإتقان ـ بعد أن حفظها عبد الله بن عبداللطيف السلمي المحلي (٨٤٦ هـ) وذلك سنة ٨٠٥ هـ(٦).

كما أخذ عنه كثير جدا من الطلبة إلا أن المجال لا يتسع لذكرهم(٧) هنا.

سادساً : المناصب التي تقلدها :

ولي الحافظ ابن ظهيرة عدة مناصب وظيفية بمكة المكرمة إلى جانب مناصبه في التدريس، فقد ولي قضاء مكة ابتداء من سنة ٨٠٦ هـ إلى أن مات إلا أنه صرف عنه مرارا وأعيد(٨).

---

(١) معجم الشيوخ ص ١٩٢.
(٢) معجم الشيوخ ص ٣٨٥.
(٣) معجم الشيوخ ص ٤٠٤.
(٤) معجم الشيوخ ص ١٩٠.
(٥) معجم الشيوخ ص ١٦٤.
(٦) الضوء اللامع ٥/٢٧.
(٧) انظر تراجمهم على سبيل المثال في معجم الشيوخ لابن فهد الصفحات: ٩٢ ـ ١٠١ ـ ١٠٨ ـ ١١٠ ـ ١٣٢ ـ ١٧١ ـ ١٧٨ ـ ١٨٤ ـ ٢١١ ـ ٢٢٠ ـ ٢٢٤ ـ ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ـ ٢٦٧ ـ ٢٦٩ ـ ٢٧٥ ـ ٢٨٣ ـ ٣٠٩ ـ ٣٦٧. والضوء اللامع ٥/١٦١ ـ و٦/١٧. و٧/٧٤، ٨٨ ـ و٨/٦٠، ٢٠١ ـ و١٠/٢٨.
(٨) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٤/٦٩.

كما تولى خطابة المسجد الحرام، ونظر الحرم، والحسبة ثم عزل عن هذه المناصب الثلاثة في سنة ٨١٦ هـ(١). كما ولي نظر الأوقاف والرُبُط والأيتام(٢).

أما المناصب العلمية التي تقلدها فهي تدريسه بالمسجد الحرام، وتدريسه بالمدرسة المجاهدية(٣) لمدة سبع عشرة سنة، وتدريسه بالمدرسة الغياثية البنجالية(٤)، وقد نزل عن التدريس فيهما لولده محب الدين.

كما ولي تدريس درس بشير الَجمْدار(٥) في الحرم الشريف. وعليه دارت الفتوى بمكة المكرمة.

سابعاً : ثناء العلماء عليه :

تبوأ الحافظ ابن ظهيرة مكانة عالية بين محدثي عصره وعلمائه، وصار علما من أعلام الحديث، وإماما من أئمته يقصد للقراءة عليه والسماع منه والانتفاع به، علما، وسمتا، وهديا وخلقا، فقد كان نموذجا للعالم العامل بعلمه.

وكانت له صفات حميدة جعلت جميع المترجمين له يبالغون في الثناء عليه، ويلقبونه بعالم الحجاز، ومسند الحرمين الشريفين، ومحدث مكة وحافظها وفقيهها.

(١ و٢) العقد الثمين ٢/٥٦ ـ ٥٨.

(٣) بناها الملك المجاهد علي بن داود صاحب اليمن سنة ٧٣٩ بالجانب اليماني من المسجد الحرام، وأوقفها في ذي العقدة من السنة نفسها على الشافعية وأرباب وظائفها، وأوقف عليها وقفا جيداً من أملاكه. انظر العقد الثمين ١/١١٨، وشفاء الغرام ١/٣٢٨.

(٤) أنشأ هذه المدرسة سلطان بنجالة (بنجلاديش اليوم) غياث الدين أعظم شاه بن إسكندر شاه سنة ٨١٣ هـ أوقفها على المذاهب الأربعة، وجعل لها أوقافاً كثيرة، وهي أعظم المدارس في زمنها بمكة المكرمة. انظر شفاء الغرام ١/٣٢٨ والعقد الثمين ١/١١٧.

(٥) الجمدار : هو الذي يتصدى لإلباس الملك ثيابه، وأصله جاما ومعناه الثوب، ودار ومعناه ممسك. انظر صبح الأعشى ٥/٤٥٩. ولم أعثر على ترجمة لبشير الجمدار هذا فيما بين يدي من مراجع. وهذا الدرس كان في الحرم الشريف.

أثنى عليه التقي الفاسي فقال: «وكان القاضي جمال الدين ذا حظ عظيم من الخير والعبادة والعفاف والصيانة، وما يدخل تحت يده من الصدقات يصرفه في غالب الناس وإن قل...»(١).

ومر بنا أن شيخة الإمام العراقي حافظ مصر وصفه بالإمام العلامة المحدث المفيد...

ووصفه ابن قاضي شهبة بـ «العالم فقيه الحجاز ومفتيه وحافظه(٢)»، كما نقل ابن قاضي شهبة عن الحافظ ابن حجر وصفه بقوله: «كان كثير الاوراد حسن السمت، ظاهر الوقار، قليل الكلام فيما لا يعنيه(٣)». ولا شك أن هذه الصفات من صفات العلماء الربانيين.

وأبلغ وصف وثناء على الحافظ ابن ظهيرة ما أثنى به عليه الحافظ السخاوي الذي قال: «كان إماما علامة، حافظا متقنا، مفننا، فصيحا، صالحا، خيرا، ورعا، دينا، متواضعا، ساكنا، منجمعا عن الناس، طارحا للتكلف، كثير المروءة والبر والنصح والمحبة لأصحابه، وافر العقل، حسن الأخلاق، جميل الصورة، مسددا في فتاويه، كثير التحقيق في دروسه، مواظبا على الاشتغال والإشغال، حافظا لكتاب الله تعالى، كثير التلاوة، مثابرا على أفعال الخير والعبادة والعفاف والصيانة والأوراد، حريصا على تفرقه ما يدخل تحت يده من الصدقات في غالب الناس وإن قل، مع السمت الحسن، والوقار، وسلامة الصدر.. ولم يخلف في مجموعه مثله..»(٤)

وذكره الحافظ تقي الدين بن فهد في لحظ الألحاظ فقال: «حافظ الحجاز وفقيهه، وشيخ الإسلام فيه»(٥).

---

(١) العقد الثمين ٢/٥٨.

(٢) طبقات الشافعية ٤/٦٨.

(٣) طبقات الشافعية ٤/٧٠.

(٤) الضوء اللامع ٨/٩٥.

(٥) لحظ الالحاظ ص ٢٥٣.

ثامناً : وفــاته :

بعد حياة حافلة بطلب الحديث وإسماعه ونشره بين الطلبة توفي الحـافظ ابن ظهيرة بعد أن تعلل مدة طويلة بالإسهال، وكانت وفـاتـه في السـادس عشر من شهر رمضان المبارك من سنة ٨١٧ هـ ودفن بالمعـلاة على جـد أبيـه لأمـه عفيف الدين الدلاصي مقرئ الحرم الشريف تغمده الله برحمته.

تاسعاً : زوجاته، ذريته :

تزوج الحافظ ابن ظهيرة للمرة الاولى علماء بنت قاضي مكة الشهـاب ابن ظهيرة، وهي التي أنجبت له ولده أحمد وبنيته أم كلثوم وأم هـانيء كـان فيهـا خير ودين، وتحمل إجازة من عدد من العلماء، غير أنها لم تحدث، وتوفيت بعد وفاة زوجها بسنة عام ٨١٨(١).

وتزوج الحافظ أيضاً زينب بنت القاضي كمال الـدين النـويـري كـان لها اشتغال بالعلم، فقد سمعت وأجيزت من عدد العلماء، وروت شيئا من الحـديث مع زوجها، مع حفظ للقرآن، ومذاكرة بأخبار وأشعار حسنة، وتوفيت رحمهـا الله تعالى سنة ٨٢٣(٢) هـ. وهي التي أنجبت له ابنته أم هانيء الثانية.

وقد اعتنى الجمال ابن ظهيرة بأبنائه فأنشاهم على حب العلم كما أنشـأه أبوه من قبل، وليبقى عز هذه الاسرة بالعلم خلفا عن سلف. فقد أحضر ابنته أم هـانيء سنـة ٨٠٢ وعمـرهـا سنتـان على ابن صـديق، وأسمعت من أبيهـا وغيره(٣). وأم هانيء الثانية حملت عددا من الإجازات العلميـة من علماء مكـة ومصر(٤). أما ابنته أم كلثـوم وهي أكبر أولاده جميعـا، فقـد سمعت من أبيهـا

---

(١) ترجمتها في العقد الثمن/٨/ ٢٨٠ ـ والضوء اللامع ١٢/ ٨٣.

(٢) ترجمتها في العقد الثمين ٨/ ٢٣٢ ـ والضوء اللامع ١٢/ ٤٦.

(٣) ترجمتها في الضوء اللامع ١٢/ ١٥٨ ولم تذكر سنة وفاتها.

(٤) ترجمتها في الضوء اللامع ١٢/ ١٥٨ ولم تذكر سنة وفاتها.

وغيره، وأجيزت سنة ٧٨٨ من عدد من العلماء، وروى عنها ابن فهد بالاجازة وماتت سنة ٨٣٧هـ(١).

أما ولده أحمد المولود سنة ٧٨٩ هـ فقد سار على سنة أبيه في طلب العلم، والرحلة في طلبه والتلقي عن كبار الشيوخ سماعاً وإجازة، كما خلف أباه في التدريس في مدارس مكة المكرمة، وفي القضاء، وسار سيرة أبيه في الحكم. قال عنه السخاوي: «كان إماما علامة خيرا دينا عاقلا صينا، ورعا، نزهاً، متواضعاً، زائد التودد، كبير الإنصاف، ذكيا، فصيحاً، مسددا في فتاويه، كثير التحقيق في دروسه، جميل المحاضرة، حسن التصرف في الزكوات والصدقات، يسوي في ذلك بين القريب والبعيد». وقد حدث ودرس وأفتى. وتوفي وهو على قضاء مكة سنة ٨٢٧ هـ(٢) رحمه الله تعالى.

عاشراً : آثاره العلمية :

لئن كان نشاط الحافظ ابن ظهيره عظيما في تحمل علم الحديث النبوي وأدائه، وسماعه، وإسماعه، وجهوده محمودة في تحصيل الكتب والأجزاء الحديثية، الا أن عنايته بالتأليف لم تكن بمستوى نشاطه في التحديث، فلم يذكر المترجمون له سوى خمسة مصنفات جلها ليس في علم الحديث، وإليك عناوين هذه المصنفات :

١ ـ جزء فيه الحديث المسلسل بالأولية.

٢ ـ جزء في ماء زمزم.

٣ ـ قواعد الإعراب لابن هشام (نظم).

٤ ـ شرح قطع متفرقة من كتاب الحاوي الصغير في فقه الشافعية، حرر منه من كتاب البيع إلى كتاب الوصايا.

---

(١) ترجمتها في الضوء اللامع ١٢/١٥١.

(٢) انظر ترجمته في إنباء الغمر ٢/٣٣٢ ـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٤/١٠٦ الضوء اللامع ٢/١٣٤ وشذرات الذهب ٧/١٧٧.

٥ ـ أجوبة عن المسائل التي وردت اليه.

وقد قرظ لابن حجر بعض تخاريجه(١).

وللأسف لم يصل إلينا شيء من هذه المصنفات :

وربما يعتذر للحافظ ابن ظهيرة عن قلة تآليفه بأن كثرة وظائفه وشغله بالتدريس وتخريج طلبة الحديث، وإجاباته عن الفتاوى التي كانت ترد إليه لم تدع له وقتا للتصنيف، وقد اعتذر عنه بمثل هذا العذر التقي الفاسي فقال. «كان أكثر من يفتي بمكة، والفتاوي ترد إليه من بلاد كثيرة، وكتب على ما أتاه منها أجوبة مفيدة بما يسع كراريس»(٢).

كما كان للحافظ ابن ظهيرة شعر حسن، وضوابط علمية نظما ونثرا، وله اسئلة سألها شيخة سراج الدين البلقيني دالة على سعة علمه، وتمكنه فيما أكرمه الله تعالى. وقد قال في ضبط المسائل التي يزوج فيها الحاكم:

عدمُ الولي وفقده ونكاحُه وكذاك غيبتُه مسافةَ قاصِرِ

وكذاك إغماء وحبسٌ مانعٌ أمة لمحجورٍ تواني القادرِ

إحرامُهُ وتعزز مع عضلِهِ إسلامُ أمِ الفرعِ وهي لكافرِ

وقد أعجب شيخ الإسلام البلقيني إعجابا عظيما بهذه الضوابط في هذا النظم وبالغ في استحسانه(٣).

الخاتمة :

تلك حياة محدث مكة المكرمة وحافظها ومسندها الجمال ابن ظهيرة رحمه الله تعالى. وهي ـ كما رأينا ـ يمكن أن تكون نموذجاً يحتذي به طلبة علم الحديث خصوصاً، وطلبة العلم عموماً.

وأخيرا نسأل الله تعالى أن يجعلنا أهلا لحمل هذا العلم الشريف والعمل به، وأهلا لنشره بين الناس، وأن يثيبنا عليه الأجر الجزيل يوم القيامة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) الجواهر والدرر ١/٢١٥. (٢) العقد الثمين ٢/٥٦.

(٣) الضوء اللامع ٨/٩٤، ٩٥.

المصادر والمراجع

المخطوطات :

١ ـ الدرر الكمين بذيل العقد الثمين للنجم ابن فهد، ميكروفيلم معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة رقم ١٠٤٢. والكتاب غير مرقم.

٢ ـ ذيل التقييد لمعرفة رواه السنن والمسانيد للتقي الفاسي، ميكروفيلم معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، رقم ٧٧٨ تراجم رجال الحديث.

٣ ـ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي لابن تغري بردي، ميكروفيلم معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى بمكة، رقم ٤٧٤ تاريخ.

المطبوعات :

١ ـ إتحاف الورى بأخبار أم القرى للنجم ابن فهد، تحقيق فهيم شلتوت، مطبوعات مركز البحث العلمي واحياء التراث الإسلامي، بجامعة ام القرى بمكة المكرمة. ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣.

٢ ـ إنباء الغمر بأبناء العمر لابن حجر العسقلاني، تحقيق الدكتور حسن حبشي، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، ١٣٨٩ هـ.

٣ ـ تاريخ مكة لأحمد السباعي، مطبوعات نادي مكة الثقافي والأدبي ـ الطبعة السادسة ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م.

٤ ـ تذكرة الحفاظ للذهبي، مصورة دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٥ ـ الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر للسخاوي، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ـ تحقيق الدكتور حامد عبد المجيد، والدكتور طه الزيني ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦.

٦ ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي.

٧ ـ الدرر الكامنة بأعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، مصورة دار الجيل ببيروت.

٨ ـ الرسالة المستطرفة للكتاني ـ دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ

٩ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، المكتب التجاري للطباعة والنشر.

١٠ ـ شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام للفاسي، تحقيق لجنة من العلماء. مصورة دار الكتب العلمية بيروت.

١١ ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي، نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

١٢ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت.

١٣ ـ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي القاهرة ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٤ ـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، تعليق الدكتور عبدالعليم خان مطبوعات دائرة المعارف العثمانية بالهند ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

١٥ ـ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين للفاسي، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ـ تحقيق فؤاد سيد ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦٢.

١٦ ـ لحظ الالحاظ بذيل طبقات الحفاظ للتقي بن فهد، مصورة دار إحياء التراث العربي ببيروت.

١٧ ـ المختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر لعبدالله مرداد أبو الخير، اختصار وترتيب محمد سعيد العامودي وأحمد علي، مطبوعات نادي الطائف الأدبي ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

١٨ ـ معجم الشيوخ للنجم بن فهد، تحقيق محمد الزاهي، مراجعه محمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والنشر والترجمة، الرياض ١٩٨١

١٩ ـ معجم المؤلفين لكحالة، مصورة مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي ببيروت.

٢٠ ـ معجم معالم الحجاز لعاتق بن غيث البلادي، دار مكة ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

٢١ ـ مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، مكتبة المتنبي ـ القاهرة.

٢٢ ـ المناهل السلسلة في الأحاديث المسلسلة للأيوبي، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٨٣م.

٢٣ ـ نظم العقيان في أعيان الاعيان للسيوطي، تحقيق فيليب حتي، المطبعة السورية الامريكية في نيويورك ١٩٢٧م.

٢٤ ـ هدية العارفين للبغدادي، مصورة دار العلوم الحديث، بيروت ١٩٨١.

موضع اليدين عند القيام في الصلاة

الشيخ وهبي سليمان غاوجي

تمهيد :

مما ورث المسلمون عن سلفهم الصالح الخلاف في المسائل الظنية لا القطعية، الفرعية منها لا الاصولية، وقد كان منهم أدب عظيم في ذلك الخلاف بينهم، حقه ان يتمثل في قلوب العلماء. وشداة العلم اليوم فان فيهم من لا يحتمل الخلاف في الفروع والمسائل الظنية، ولا يعد ذلك ـ كما قال السلف الصالح ـ خلافا بين خطأ وصواب، بل يجعله بين حق وباطل. ويرث ذلك عنهم طلابهم ومتابعوهم فيزيدون مع الآخرين خلفا ونزاعا، قد يصل المخاصمة والمقاطعة والعياذ بالله، وزادهم في فعلهم وقولهم غيرة، على الدين شحنوها باقوال متبوعيهم أو فهمهم هم للنصوص.

والمسلمون ـ وأهل السنة منهم خاصة ـ في حاجة ماسة وضرورة ملحة الى جمع الكلمة والتعاون النافع المفيد. وهذه أمثلة:

أ ـ قال أبو البختري سئل علي رضي الله عنه عن أهل الجمل أمشركون هم؟ قال: من الشرك فروا قيل أمنافقون؟ قال: ان المنافقين لا يذكرون الله إلا قلية. قيل فماهم ؟ قال (اخواننا بغوا علينا)(١).

ب ـ وعن أبي حبيبة مولى طلحة رضي الله عنه قال: دخلت على علي رضي الله عنه مع عمران بن طلحة بعدما فرغ من أصحاب الجمل قال فرحب به وأدناه وقال: اني لارجو ان يجعلني الله وأياك من الذين قال الله عز وجل فيهم ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين﴾ فقال يا ابن أخي كيف فلانة كيف فلانة، قال وسأله عن أمهات أولاد أبيه قال ثم قال لم نقبض

---

(١) البيهقي في السنن الكبرى / ٨ ـ ١٧٣) في قتال أهل البغي باب الدليل على أن الفئة الباغية. لا تخرج بالبغي عن تسمية الإسلام.

أرضكم هذه السنين الا مخافة أن ينتبهبها الناس، يا فلان انطلق معه الى ابن قرظة مرة فليعطه غلة هذه السنين، وتدفع اليه أرضه، قال فقال رجلان جالسان ناحية احدهما الحارث بن الأعور: الله اعدل من ذلك أن نقتلهم ويكونوا اخواننا في الجنة قال قوما أبعد أرض الله فمن هو اذا لم أكن أنا وطلحة. يا ابن أخي ان كانت لك حاجة فاتنا(١).

وفي رواية له: امر علي مناديه فنادى يوم البصرة لا يتبع مدبر، ولا يذفف على جريح، ولا يقتل أسير، ومن اغلق بابه فهو آمن ومن القى سلاحه فهو آمن ولم يأخذ من متاعهم شيئا.

جـ ـ عن ابي وائل الانصاري قال: دخل أبو موسى مسعود على عمار حيث بعثه علي الى أهل الكوفة يستنفرهم فقالا ما رأينا منك امرا أكره عندنا من اسراعك في هذا الأمر منذ اسلمت. فقال عمار ما رأيت منكما منذ أسملتا امرا أكره عندي من ابطائكما عن هذا الأمر. وكساهما حلة ثم راحوا من المسجد)(٢)

د ـ عن قتادة رضي الله عنه قال قال خالد بن الواشمة لما فرغ أصحاب الجمل ونزلت عائشة منزلها دخلت عليها فقلت السلام عليك يا أم المؤمنين قالت من هذا؟ قلت خالد بن الواشمة. قالت ما فعل طلحة؟ قلت أصيب قالت انا لله وانا اليه راجعون يرحمه الله قالت فما فعل الزبير؟ قلت اصيب. قالت انا لله وانا اليه راجعون، يرحمه الله. قلت بل نحن لله وانا اليه راجعون في زيد بن صوحان ـ من أصحاب علي يوم الجمل رضي الله عنهما: قالت أو أصيب زيد؟ قلت نعم، قالت انا الله وانا اليه راجعون يرحمه الله فقلت يا أم المؤمنين ذكرت طلحة فقلت يرحمه الله، وذكرت الزبير فقلت يرحمه الله وذكرت زيدا فقلت يرحمه الله وقد قتل بعضهم بعضا والله لا يجمعهم الله في الجنة أبداً. قالت أو

---

(١) البيهقي (٨ ـ ١٨١) باب قتال أهل البغي اذا فاءوا لم يتبع مدبرهم، ولا ينقد أسيرهم.

(٢) البخاري باب الفتن يلاحظ أن أبا موسى وابا مسعود كانا مع معاوية، وعمار كان مع علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

لا تدري أن رحمة الله واسعة وهو على كل شيء قدير، قال. فكانت أفضل مني(١).

هـ ـ وعن قتادة ان رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان ـ صدرا من خلافته ـ كانوا يصلون بمكة ومنى ركعتين ثم ان عثمان صلاهما اربعا فبلغ ذلك ابن مسعود فاسترجع (قال انا لله وانا اليه راجعون) ثم قام فصلى أربعا فقيل له: استرجعت ثم صليت أربعا؟ قال (الخلاف شر)(٢).

ذكرت تلك الأمثلة تمهيدا لمسالة فرعية لا تعدو كونها سنة أو مستحبة في الصلاة وهي (أين يكون وضع اليدين عند القيام في الصلاة) انها مسالة فرعية كما قلت ومع ذلك فان بعضا من طلاب العلم يعدونها مسالة توجب النزاع والخلاف بين أهل العلم والعياذ بالله.

واني أنقل بتوفيق الله تعالى ما يتعلق بهذه المسالة الفرعية لا إذكاء للخلاف والعياذ بالله ولكن ليقف القارىء على المسالة في أقوال الأئمة ثم يقف موقف المنكر بلطف على المتشدد في هذه المسالة وأمثالها من مسائل الخلاف الفرعية.

١ ـ الاعتماد عند القيام في الصلاة في المذاهب الأربعة :

قالت الحنفية : كما جاء في بعض كتبهم · الاعتماد عند القيام سنة.

فقد جاء في (الأصل)(٣)وهو أول كتاب وصل الينا مما كتب في القرن الثاني. قال محمد بن سليمان الجوزجاني قلت ويستحب أن يعتمد بيده اليمنى

---

(١) البيهقي في الكبرى (٨ ـ ١٧٤) كتاب قتال اهل البغي ـ باب الدليل على أن الفئة الباغية لا تخرج بالبغي عن تسمية الاسلام.

(٢) مصنف عبدالرزاق (٦ ـ ٥١٦) والبيهقي في الكبرى (٣ ـ ١٢٢).

(٣) للإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٣٢ ـ ١٨٩).

على اليسرى وهو في الصلاة؟ قال نعم (١ ـ ٧) وجاء في ال(القدوري)(١) ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى ويضعهما تحت سرته (١ ـ ٦٧) وجاء في (ملتقى الابحر)(٢) في تعداد سنن الصلاة: ووضع يمينه على يساره تحت السرة (١ ـ ٧٢).

وقال الشافعية : جاء في المهذب وشرحه المجموع(٣) فاذا فرغ من التكبير فالمستحب ان يضع اليمين على اليسار فيضع اليمنى على بعض الكف وبعض الرسغ، لما روى وائل بن حجر قال قلت لانظرن الى صلاة رسول الله ﷺ كيف يصلي فنظرت اليه وضع يده اليمنى على كفه اليسرى والرسغ والساعد. والسمتحب ان يجعلهما تحت الصدر.

وجاء في (كفاية الأخيار)(٤) وهيئاتها ـ الصلاة ـ خمسة عشر شيئا ووضع اليمين على الشمال وجاء نهاية المحتاج في شرح المنهاج ويسن جعل يديه تحت صدره وفوق سرته في قيامه أو بدله لما صح من فعله ﷺ وحكمة جعلها تحت صدره أن يكون فوق أشرف الاعضاء، وهو القلب فانه تحت الصدر مما يلي الجانب الأيسر(٥).

وقالت المالكية : جاء في موطأ الامام مالك رحمه الله تعالى(٦) رواية حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة. قال ابو حازم ولا اعلم الا أنه ينمي ذلك) أوجز المسالك (٣ ـ ١٢٩) قال العلامة محمد زكريا اختلف

---

(١) للإمام أبي الحسين احمد بن محمد القدوري (٣٦٢ ـ ٤٢٨).

(٢) للعلامة ابراهيم الحلبي (٩٥٦).

(٣) محيي الدين النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦ (٣ ـ ١١٠).

(٤) للعلامة تقي الدين أبي بكر محمد الحسيني ت (٨٢٩).

(٥) للعلامة الرملي ١؟ ـ ٢٢٤) توفي ١٠٠٤.

(٦) مالك بن أنس الأصبحي امام المذهب (٩٥ ـ ١٧٩).

الرواة عن مالك في مسألة اليدين. والمرجح عند المالكية في فروعهم الارسالُ ذكر في المدونة قال مالك في وضع اليمنى على اليسرى، قال لا اعرف ذلك في الفريضة، وكان يكرهه. ولكن في النوافل اذا طال القيام فلا بأس يعين به نفسه ١ هـ(١) وفي مختصر خليل عد من مندوبات الصلاة: سدل يديه وفي الشرح الكبير وندب لكل مصل ارسال يديه وكره القبض بفرض الخ وقال شارح مختصر خليل بعد ذكر رواية الموطأ وروى أشهب عن مالك أنه قال: لا بأس به في النافلة والفريضة للحديث، ولانها وقفة الذليل بين يدي مولاه. ثم ذكر روايات أربعا أخرى في الوضع رحمه الله تعالى، ومن أجل ذلك مال الى ترجيح الاعتماد في القيام في الصلاة عند مالك رحمه الله تعالى(٢).

وقالت الحنابلة : جاء في المغني والشرح الكبير. مسألة. ويرفع يديه ويجعلهما تحت سرته. وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة مسنون فيه(٣).

وجاء في (فقه العبادات في المذهب الحنبلي للاستاذة سعاد زرزور من سنن الصلاة وضع يده اليمنى على اليسرى تحت السرة أ هـ(٤).

وجاء في الروض المربع للبهوتى ثم اذا فرغ من التكبير يقبض كوع يسراه بيمينه ويجعلهما تحت سرته استحبابا لقول علي رضي الله عنه (من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة) رواه أحمد وأبو داود(٥).

---

(١) أوجز المسالك الى موطأ الامام مالك (٢ ـ ١٦٦).

(٢) انظر مواهب الجليل من ادلة خليل للعلامة أحمد بن احمد المختار الجلني الشنقيطي (١ ـ ١٨٩) وما بعدها من مطبوعات دار احياء التراث الاسلامي بقطر ٣ ـ ١٤ ـ ١٩٨٣م.

(٣) المغني مع الشرح الكبير (١ ـ ٥١٤) (يوضع اسفل الصفحة المغني شرح مختصر الخرقي عمر بن الحسين ؟٣٣٤) المغني للامام محمد بن قدامه سنة ٦٨٢).

(٤) المغني مع الشرح الكبير ١؟ ـ ٥١٤) توفى ٦٨٢.

(٥) شرح مختصر الخرقي توفي ٣٣٤.

(٦) توفى ١٠٥١. /١ ـ ٦٩ /

٢ ـ صفة وضع اليدين في الصلاة :

قال الامام العيني في شرح الهداية(١) صفة الوضع هي: ان المصلي يضع بطن كفه اليمنى على رسغ اليد اليسرى يكون الرسغ وسط الكف... وقال الاسبيجابي عند أبي يوسف يضع يده اليمنى على رسغ يده اليسرى. وقال محمد يضعهما كذلك ويكون الرسغ وسط الكف وقال أبو جعفر الهندواني قول أبي يوسف أحب الى، لان فيه وضعا وزيادة. وفي (المفيد) ويأخذ بالخنصر والابهام وهو المختار، لانه يلزم من الأخذ الوضع. وفي (الدر) يأخذ كوعه الأيسر بكفه الايمن. وبه قال الشافعي وأحمد وداود. وقال أبو يوسف ومحمد يضع باطن أصابعه على الرسغ طولا ولا يقبض، واستحسن كثير من مشايخنا الجمع بينهما بأن يضع باطن كفه اليمنى على كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ(٢). وقال: وضع اليدين تحت السرة أقرب للتعظيم وهو المقصود في هذا الباب.

وقال الامام النووي في المجموع والمستحب أن يجعلهما تحت الصدر(٣) وقال في شرح مسلم قال أصحابنا ولأن وضع اليد على اليد اسلم له من العبث وأحسن في التواضع والتضرع والتذلل(٤).

وقال الشيخ الدكتور/ وهبه الزحيلي: والمستحب عند الشافعية أن يجعلهما تحت الصدر فوق السرة مائلا الى جهة اليسار لأن القلب فيها فتكونان على أشرف الأعضاء(٥).

ورجح الشيخ الشنقيطي : أن مذهب الامام مالك رحمه الله تعالى هو

---

(١) بدر الدين محمود بن محمد العيني (٧٦٢ ـ ٨٥٥).

(٢) (١ ـ ٩)(٦ ـ ٦١٠) مصور مكتبة الامدادية بمكة المكرمة دون تاريخ.

(٣) المجموع (٣ ـ ٣١٠).

(٤) انظر شرح مسلم له (٣ ـ ١١٤).

(٥) الفقه الإسلامي وأدلته (١ ـ ٦٨٧).

وضع اليد اليمنى على اليسرى، لا قبض اليد اليسرى باليد اليمنى فقال فوجدت أن رواية مالك التي رواها ـ أو رويت من طريقه ـ ليس فيها الا وضع اليمنى على اليسرى، وان التي فيها القبض لم ترو عن طريق الامام مالك فدلني ذلك على ان الذي قال مالك لا اعرفه انما هو القبض باليمنى على اليسرى وان الذي وطأه وروى عنه هو وضع اليمنى على اليسرى الخ(١).

قال تقي الدين الحصني . يستحب أن يضع كفه اليمنى على اليسرى ويقبض بكف اليمنى كوع اليسرى. ثبت ذلك عن فعله ﷺ ويكون القبض على رسغ الكف وأول ساعد اليسرى ١ هـ(٢).

وقال الامام النووي رحمه الله تعالى. فرع في مذاهب العلماء في وضع اليمنى على اليسرى. قد ذكرنا ان مذهبنا انه سنة، وبه قال علي بن أبي طالب وأبو هريرة وعائشة وآخرون من الصحابة رضي الله عنهم، وسعيد بن جبير والنخعي وأبو مجلز وآخرون من التابعين، وسفيان الثورى وابو حنيفة وأصحابه وأحمد واسحاق وابو ثور وداود، وجمهور العلماء. قال الترمذي والعمل على هذا عند أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وحكى ابن المنذر عن عبدالله بن الزبير والحسن البصري والنخعي انه يرسل يديه ولا يضع احداهما على الأخرى. وحكاه القاضي ابو الطيب أيضا عن ابن سيرين. وقال الليث بن سعد يرسلهما فان طال ذلك عليه وضع اليمنى على اليسرى للاستراحة. وقال الاوزاعي هو مخير بين الوضع والارسال وروى ابن الحكم عن مالك الوضع، وروى عنه ابن القاسم الارسال وهو الأشهر، وعليه جمع أهل المغرب من اصحابه أو جمهورهم، واحتج له بحديث المسيء صلاته بأن النبي ﷺ علمه الصلاة ولم يذكر وضع اليمنى على اليسرى. رواه البخاري، واحتج أصحابنا بحديث أبي حازم عن سهل بن معد (كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه في الصلاة) قال ابو حازم: لا أعلمه الا

---

(١) مواهب الجليل (١ ـ ١٩٢) وانظر العيني على الهداية (٦٠٩٠).

(٢) كفاية الأخبار (١ ـ ٢٢٢).

ينمي ذلك الى النبي ﷺ. رواه البخاري. وهذه العبارة صريحة في الرفع الى رسول الله ﷺ وعن وائل بن حجر انه رأي النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى. رواه مسلم بهذا اللفظ(١).

٣ ـ الأدلة على مسالة الاعتماد عند القيام في الصلاة، وصفة الاعتماد :

تقدم أن وضع اليد اليمنى على اليسرى مذهب الكثير من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم وهو مذهب الأئمة الاربعة.

فلنعرض هنا بايجاز الأدلة المناسبة على هذه المسالة ثم نذكر صفة الاعتماد عند اهل المذاهب :

أ ـ الادلة :

فقد روى البخاري عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال (كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة) قال ابو حازم: لا أعلمه الا ينمي ذلك الى النبي ﷺ(٢).

وعن جابر رضي الله عنه قال: مر رسول الله ﷺ برجل وهو يصلي قد وضع يده اليسرى على اليمني فانتزعها ووضع اليمنى على اليسرى)(٣).

وعن قبيصة بن هُلب عن أبيه قال: (كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه)(٤) رواه الترمذي وقال حسن. والعمل على هذا عند أهل العلم من

---

(١) شرح المهذب (المجموع) (٣ ـ ٣١٢) وانظر عمدة القاري، شرح البخاري للعيني (٥ ـ ١٦) ومعارف السنن للبنوري (٢ ـ ٤٣٦) والجامع لاحكام القرآن، للامام أبي عبدالله القرطبي في تفسير سورة الكوثر (٣٠ ـ ٢٢٠).

(٢) باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة (١ـ١٠٢) وللعيني على البخاري (٥ ـ ١٦).

(٣) رواه أحمد والطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد (٢ ـ ١٠٤).

(٤) رواه الترمذي باب ما جاء في وضع اليمين على الشمال في الصلاة (١ ـ ٣٤).

أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين ومن بعدهم يرون أن يضع الرجل يمينه على شماله في الصلاة، ورأى بعضهم أن يضعهما فوق السسرة، ورأى بعضهم أن يضعها تحت السرة. وكل ذلك واسع عندهم أ هـ منه.

وروى مسلم عن وائل بن حجر رضي الله تعالى عنه انه (رأى رسول الله ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة وكبر (وضعهما حيال اذنيه) ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على كفه اليسرى والرسغ والساعد...)(١).

ثم اختلفت أقوال العلماء اين يكون وضع اليدين عند القيام في الصلاة.

مذهب الحنفية : جاء في كتاب الآثار للامام محمد أخبرنا الربيع بين صبيح عن أبي معشر عن ابراهيم النخعي انه كان يضع يده اليمنء على اليسرى تحت السرة.قال محمد وبه تأخذ وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه(٢) وقال الامام محمد فيه: ويضع باطن كفه الايمن على رسغه الأيسر تحت السرة. فيكون الرسغ وسط الكف(٣) وقال العيني في شرحه الهداية وعند قول صاحب الهداية: ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى: فعندنا يضع، وبه قال الشافعي واحمد واسحاق وعامة أهل العلم وهو قول علي وأبي هريرة والنخعي والثوري وحكاه ابن المنذر عن مالك وأشار المصنف الى هذا بقوله (يعتمد بيده اليمنى على اليسرى).

وفسر الاعتماد ببسط كفه اليمنى على ظهر كفه اليسرى(٤) ونسب هذا القول الى علي رضي الله تعالى عنه فقد قال (السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة) رواه ابو داود. وقال سمعت أحمد بن حنبل يضعف عبدالرحمن اسحاق الكوفي. قلت: ولم ينسبه احمد الى الكذب، وانما يضعف من

---

(١) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي واللفظ له.

(٢) واحد من مسانيد الامام الخمسة عشر، وقد شرح الآثار الامام العلامة أبي الوفاء الأفغاني ولم يتم (١ ـ ٣٢٥).

(٣) العيني على الهداية (١ ـ ٦٠٨).

(٤) البناية على الهداية (١ ـ ٦٠٨).

قبل حفظه، فحاله كحال ابن ابي ليلى وابن لهيعة وغيرهما. وفي تهذيب التهذيب (٦ ـ ١٣٧) قال البزار: ليس حديثه حديث حافظ. وقال العجلي: ضعيف جائز الحديث يكتب حديثه. ا هـ . فالحديث حسن(١) وروى أبو داود بسنده الى علي رضي الله عنه من قوله (من السنة وضع الكلف على الكف في الصلاة تحت السرة) قال العلامة خليل حمد من كلام قلت في اسناده زياد بن زيد وهو مجهول، لكن اخرج الدارقطني وغيره بثلاثة أسانيد روى في سندين عن عبدالرحمن بن اسحاق عن النعمان بن سعد عن علي فلا يضر جهالة زياد بن زيد ـ وأما ضعف عبدالرحمن فقد ينجبر بما أخرجه ابن أبي شيبة في هذا الباب الخ(٢) وعن جرير الضبي قال: (رأيت عليا يمسك شماله بيمينه على الرسغ فوق السرة). قال أبو داود روى عن سعيد بن جبير: فوق السرة. قال أبو مجلز تحت السرة، وروى عن أبي هريرة وليس بالقوى(٣).

قال صاحب البذل: ومذهب أبي مجلز الوضع تحت السرة. حكاه عنه أبو عمر في (التمهيد) وجاء ذلك عنه بسند جيد(٤) ومذهب الشافعية: جاء في نهاية المحتاج في شرح المنهاج للامام الرملي الشهير بالشافعي الصغير؛ ويسن جعل يديه تحت صدره وفوق سرته في قيامه بدله ـ بدل القيام وهو القعود للمعذور ـ لما صح من فعله ﷺ. ثم قال عند قول المصنف (آخذا بيمينه يساره) بأن يقبض يمينه كوع يساره وبعض ما عداها ورسغها. ثم قال وقيل يتخير بين بسط أصابع اليمنى في عرض المفصل، وبين نشرها صوب الساعد، وكلام (الروضة) قد يوهم اعتماده، وممن اغتر به الشارح تبعا لغيره. والمعتمد الأول ويفرج أصابع يسراه وسطا كما هو في قضية كلام (المجموع) ويمط يديه بعد التكبير تحت صدره(٥).

---

(١) اعلاء السنن للعلامة المحدث الناقد ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى (٢ ـ ١١٦).

(٢) بذل المجهود في حد أبي داود (٤ ـ ٤٧٧).

(٣) المصدر السابق (٤ ـ ٤٨٠).

(٤) المصدر السابق (٤ ـ ٤٨١).

(٥) (١ ـ ٥٤٨ ـ ٥٤٩).

ومذهب الحنابلة جاء في المغنى شرح مختصر الخرقي: مسألة ويرفع يديه ويجعلهما تحت سرته. اختلفت الرواية في موضع وضعهما فروى عن أحمد انه يضعهما تحت سرته، وروى ذلك عن علي وأبي هريرة، وأبي مجلز والنخعي، والثورى واسحاق لما روى عن علي رضي الله عنه انه قال (من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة) رواه أحمد وأبو داود. وهذا ينصرف الى سنة رسول الله ﷺ، ولأنه قول من ذكرنا من الصحابة.

وعن أحمد انه يضعهما فوق سرته، وهو قول سعيد بن جبير والشافعي لما روى وائل بن حجر قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلي فوضع يديه على صدره واحداهما على الأخرى. عنه انه مخير في ذلك لأن الأمر مروى، والأمر في ذلك واسع ١٠ هـ(١).

وقال القرطبي المفسر المالكي: فقد اختلف علماؤنا في ذلك على ثلاثة أقوال:

الأول : لا توضع في فريضة ولا نافلة، لأن ذلك من الاعتماد، أي الاستناد ـ ولا يجوز في الفرض ويجوز في النفل ـ.

الثاني : لا يفعلها في الفريضة. ويفعلها في النافلة استعانة لانه موضع ترخص.

الثالث . يفعلها في الفريضة والنافلة وهو الصحيح لانه ثبت أن رسول الله ﷺ وضع يده اليمنى على اليسرى من حديث وائل ابن حجر وغيره.

ثم قال ابن عبدالبر ارسال اليدين ووضع اليد اليمنى على الشمال كل ذلك سنة في الصلاة(٢).

٤ ـ تلخيص المذاهب في وضع اليدين في القيام وهي أربعة :

المذهب الأول : تحت السرة. وهو مذهب أبي حنيفة النعمان وسفيان الثورى واسحاق بن راهويه وأبي اسحاق المروزي من أصحاب الشافعي.

---

(١) المغني (١ ـ ٥١٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٣٠ ـ ٢٢٠).

المذهب الثاني : مذهب جمهور الشافعية. وهو أن الوضع يكون تحت صدره فوق سرته، وعن أحمد روايتان كالمذهبين فدخل مذهبه بروايتيه في المذهبين المتقدمين.

المذهب الثالث : وهي رواية ثالثة انه يخير بينهما ولا ترجيح، وقال بالتخيير الاوزاعي وابن المنذر، قال ابن المنذر في بعض تصانيفه: (لم يثبت عن النبي ﷺ في ذلك شيء) وهذا المذهب أيضا داخل في المذهبين المتقدمين.

المذهب الرابع : مذهب مالك فعنه روايتان احداهما يضعهما تحت صدره، والثاني يرسلهما ولا يضع احداهما على الأخرى، وروايته الأولى داخله في المذهب الثاني. فانحصر مذاهب المسلمين في ثلاثة: احداهما الوضع تحت السرة ـ وثانيهما فوق السرة تحت الصدر، وثالثها الارسال. بل انحصر الوضع في هيئتين تحت الصدر وتحت السرة، ولم يوجد على ما قال الشوكاني مذهب من مذاهب المسلمين يرى أن يكون الوضع على الصدر، فالقول بالوضع على الصدر خارج من مذاهب المسلمين(١).

سأل أبو داود أحمد بن حنبل عن وضع اليدين على الصدر، فقال: ليس بشيء مسائل أحمد (٢ ـ ٢٣٧) قال الذهبي في ترجمة الامام عبدالرحمن الاوزاعي رحمه الله تعالى: (٨ ـ ١٥٧) لا يكاد يوجد الحق فيما اتفق ائمة الاجتهاد الأربعة على خلافه مع اعترافنا بأن اتفاقهم على مسالة لا يكون اجماع الامة ـ ونهاب أن نجزم في مسألة اتفقوا عليها بأن الحق في خلافها(٢).

والمعروف أن المرأة تضع يديها على صدرها وضعا ـ دون تحليق ـ لأنه أستر لها(٣).

---

(١) عقائد السلف للشيخ ابن خليفة عليوي ص ٣٢٩، نقلا عن بذل المجهود (٤ ـ ٤٨٤ ـ ٤٨٥). وانظر نيل الأوطار ـ الشوكاني (٢ ـ ١٨٩) وسياتي التعليق علي بعض اقواله ان شاء الله تعالى.

(٢) سير اعلام النبلاء (٧ ـ ١٧).

(٣) الهداية العلائية لعلاء الدين بن عابدين ٧٣ ـ (والصلاة) للمؤلف ص ١٥٩ والفقه الإسلامي وأدلته) للزحيلي (١ ـ ٧٢٩).

مسألة : هي يضع القائم من الركوع الى القيام يديه موضعها في القيام قبل الركوع؟

أقول : جاء في (الجامع الصغير) في الفقه الحنفي عن أبي سليمة إذا رفع رأسه من الركوع يطمئن قائما ويضع يده اليمنى على اليسرى حتى ينحط للسجود(١) وجاء في (ملتقى الابحر) ثم يعتمد بيمينه على يساره وتحت سرته في كل قيام سن فيه ذكر. وعند محمد في كل قيام شرع فيه قراءة، فيضع في القنوت وصلاة الجنازة خلافا له ويرسل في قومة الركوع وبين تكبيرات العيدين اتفاقا/٥. وجاء في (منتهى الارادات) ثم بعد الركوع ان شاء وضع يمينه على شماله او ارسلهما بجانبيه فيجيز نصا ٦/٥١) قلت قوله (نصا) يشير الى نقل ذلك عن الامام احمد لا أنه ورد نص بذلك ـ فقد قال الشيخ حمود التويجري في رسالة الصلاة/ له. روى عن أحمد ان شاء ارسل يديه بعد الركوع وان شاء وضعها(٤) قلت ولم اجد نصا في كتب الشافعية والمالكية يشير الى اباحة ذلك اقول. ولعل حجة من اباح الوضع ان القيام بعد الركوع قيام واجب فيخير المصلي بين الوضع والارسال لان التسبيحات سنة.

أقول وقد شدد الشيخ الالباني في هذه المسألة فقال: لست اشك ان وضع اليدين على الصدر في هذا القيام بدعة ضلالة! (الصلاة) ١٣٩ ولقد قال المحدث الفقيه الشيخ عبدالله الصديق واما البدعة التي تتعلق بالفروع فليست بدعة ضلالة. إتقان الصنعة ص ٣٤.

٥ ـ مناقشة الشوكاني :

فان قيل لقد قال الشوكاني بصدد سرد أقوال العلماء في وضع اليدين في القيام. واحتجت الشافعية لما ذهبت اليه بما أخرجه ابن خزيمة في صحيحه

---

(١) العيني على الهداية ؟١ ـ ٦١١).

(٢) ملتقى الابحر وشرحه ؟١ ـ ٧٨)

(٣) منتهى الارادات للبهوتي ؟١ ـ ١٨٠).

(٤) الصلاة له ١٨ ـ ١٩.

وصححه من حديث وائل بن حجر قال (صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره) وهذا الحديث لا يدل على ما ذهبوا اليه، لأنهم قالوا أن الوضع يكون تحت الصدر كما تقدم والحديث مصرح بأن الوضع على الصدر، وكذلك حديث طاوس المتقدم، ولا شيء في الباب أصح من حديث وائل المذكور، وهو المناسب لما أسلفناه من تفسير عليّ وابن عباس لقوله تعالى ﴿فصل لربك وانحر﴾ بأن النحر وضع اليمنى على الشمال في محل النحر والصدر(١).

يقال إن صحيح ابن خزيمة ليس كالصحيحين، وأبي داود والنسائي، بل دأبه كدأب الترمذي والحاكم ـ يتكلم على كل حديث بما يناسبه، يصححه أن راي ذلك، واليه الاشارة في فتح المغيث ص ١٤ وكذلك في كتاب (ابن خزيمة) أيضا من حديث محكوم منه بصحة وهو لا يرتقي عن مرتبة الحسن ١ هـ وقد يذكر التردد كما قال الحافظ في القول المسدد) لحديث رواه ابن خزيمة من طريق عبدالرحمن بن اسحاق، ولكن قال في آخره في القلب من عبدالرحمن شيء،وقد يسند الحديث ويسكت كما يسكت الترمذي والحاكم، وربما يسكت والحديث ضعيف(٢). وقال الشيخ المحدث المحقق عبدالفتاح أبو غدة: قد ادرج ابن الجوزي في كتابه (الموضوعات) جملة وافرة من (صحيح ابن خزيمة) و(صحيح ابن حبان؛ كما صرح به السيوطي في آخر كتابه (التعقبات).

ثم قال واليك على سبيل المثال ثلاثة أحاديث ضعيفة من صحيح ابن خزيمة منها ما ذكره الحافظ في (الفتح) في باب تشبيك الاصابع في المسجد وغيره ٢ ـ ٤٦٨) حديث كعب بن عجرة قال: قال رسول الله ﷺ (اذا توضأ أحدكم ثم خرج الى المسجد فلا يشبكن يديه فانه في صلاة) أخرجه أبو داود وصححه ابن خزيمة وابن حبان ـ روياه في صحيحهما ـ وفي اسناده اختلاف، ضعفه بعضهم بسببه بل ان الشوكاني يعلم ان كل ما في صحيح ابن خزيمة ليس بصحيح، فقد قال في التعليق على الحديث المذكور آنفا. وفي اسناده عند الترمذي مجهول وهو الراوي عن كعب بن عجرة، وقد كنى أبو داود هذا الرجل

---

(١) نيل الأوطار (٢ ـ ١٨٩).

(٢) نصب الراية لأحاديث الهداية تعليقا (١ ـ ٣١٥).

المجهول، فرواه من طريق سعد بن اسحاق. قال: حدثني أبو تمام الحناط عن كعب، وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وأخرج له في صحيحه هذا الحديث (٢ ـ ٢٨٢) قال ابن حجر في (التقريب) أبو تمامة حجازي مجهول. وقال في (تهذيب التهذيب) وقال الدارقطني لا يعرف، يترك الخ(١).

أقول أن ابن خزيمة لم يصحح حديث وضع اليدين على الصدر، ولو كان ذلك لقال ذلك فيه الشيخ ناصر في تعليقه عليه، وانما قال: ضعيف ولم ينقل ابن حجر ولا غيره تصحيحه لهذا الحديث فقول الشوكاني رواه ابن خزيمة في صحيحة وصححه، زيادة من عنده. فان قيل قال الحافظ في (الدراية) ص ٧ حديث وائل بن حجر قال (صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على اليسرى على صدره) أخرجه ابن خزيمة. وهو في مسلم دون (على صدره) أ هـ. واستدل به المباركفورى بأن حديث ابن خزيمة صحيح الاسناد، والمتن موجود في مسلم دون الزيادة على صدره واسناد مسلم صحيح فليكن اسناد ابن خزيمة كذلك(٢). قلنا: هذه مغلطة وجور عن الطريق، لانه لو ذكر المتن مع السند ثم قال.؟: هذا في مسلم لا مكن ان يقال هذا،وان لم يكن مبينا في هذه الصورة أيضا، لانهم يقولون ذلك اذا اتحد المخرج في باقي الاسناد، وأما اذا لم يمس الاسناد أصلا، وذكر المتن فكلا لا يراد به الاسناد في هذه الصورة انظر ما قاله الحافظ في الفتح (١٨٦ ـ ٢) وحديث وائل عند أبي داود ـ والنسائي ـ ثم وضع يده اليمنى على كفه اليسرى والرسغ من الساعد. وصححه ابن خزيمة وغيره، وأصله في مسلم بدون هذه الزيادة. أ. هـ فان مفاد هذا القول بعينه مضاد ما استدل صاحب (العون) لكن لم يرد به الحافظ ان اسناد أبي داود والنسائي هو اسناد مسلم من أوله إلى آخره. ولو سلمنا أن اسناد زيادة حديث وائل هو الاسناد الذي أخرج به مسلم اصل الحديث، لكان هذا أول دليل على أن الزيادة غلط، وهم فيه الراوي، ولو ثقة، لانا على يقين من أن شيخا واحدا من

---

(١) الاجوبة الفاضلة للاسئلة العشرة الكاملة للشيخ المحدث الفقيه عبدالحي اللكنوي رحمه الله تعالى ـ تعليق العلامة الشيخ عبدالفتاح ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ـ ١٤٧).

(٢) تحفة الأحوذى في شرح الترمذي (١ ـ ٢١٦).

مسلم وابن خزيمة لم يكن ليضن بهذه الزيادة عن مسلم ـ ويذكر عند ابن خزيمة فقط فاذا طرح مسلم هذه الزيادة، وروى الحديث بدونها فليس هذا الا لما علم أن الزيادة وهم، غلط فيه الراوي(١).

أقول كيف سكت الشوكاني عن تصحيح ابن خزيمة لرواية ـ لو صح ذلك عنه وهيهات ـ وفي السند مؤمل بن اسماعيل؟ قال فيه الذهبي في (الكاشف) صدوق شديد في السنة كثير الخطأ، وقيل دفن كتبه وحدث حفظا فغلط. وقال ابن حجر في (التهذيب) قال البخاري: مؤمل منكر الحديث وقال ابن سعد: ثقة كثير الغلط. وقال ابن قانع صالح يخطىء وفي (الميزان) قال البخاري منكر الحديث، وقال أبو حاتم كثير الخطأ، وقال ابو زرعة في حديثه خطأ كثير.

وقال العلامة الشيخ خليل : قلت ورواه احمد في مسنده من طريق عبدالله بن الوليد عن سفيان، عن عاصم بن كليب عن ابيه، عن وائل بن حجر، وأحمد والنسائي من طريق زائد: عن عاصم، عن أبيه، عن وائل. وأبو داود من طريق بشر بن المفضل، عن عاصم عن أبيه، عن وائل. وابن ماجه من طريق عبدالله بن ادريس، وبشر بن المفضل، عن عاصم عن أبيه، عن وائل، وأحمد من طريق عبدالواحد وزهير بن معاوية ـ وشعبة عن عاصم عن أبيه عن وائل، كلهم بغير هذه الزيادة (على صدره).

وقد نص ابن القيم في (اعلام الموقعين؛ لم يقل على صدره غير مؤمل بن اسماعيل، فثبت انه منفرد في ذلك. وقد روى هذا الحديث من طريق علقمة وغيره عن وائل بن حجر وليس فيه هذه الزيادة، فلا شك انها غير محفوظة، لان الراوي وان كان من الثقات اذا خالف الثقات أو أوثق منه(٢). فروايته لا

---

(١) نصب الراية لأحاديث الهداية تعليقا (١ ـ ٢١٧).

(٢) قال النووي في (التقريب) الشاذ هو عند الشافعي وجماعة من علماء الحجاز ما روى الثقة مخالفا لرواية الناس، الا ان يروى مالا يروى غيره وقال الخليلي: والذي عليه حفاظ الحديث ان الشاذ: ما ليس له الا اسناد واحد يشذ به ثقة أو غيره، فما كان من غير ثقة فمتروك، وما كان من ثقة توقف فيه ولا يحتج به. أ هـ تدريب الراوي في شرح تقريب النووي للامام السيوطي (١ ـ ٢٣٢).

تقبل، وتكون شاذة غير محفوظة فالحاصل أن هذا الحديث مع هذه الزيادة ضعيف جدا، ومع ذلك لا يخلو عن الاضطراب. اخرج ابن خزيمة في هذا الحديث (على صدره) والبزار (عند صدره) كما قال الحافظ في الفتح، واخرج ابن أبي شيبة (تحت السرة) أ هـ (١).

لقد ذكر الشوكاني أن حديث ابن خزيمة. مصرح بأن الوضع على الصدر، وقد عرفت ما فيه والحمد لله، ثم قال: وكذلك حديث طاووس المتقدم. أقول حديث طاووس المرسل رواه أبو داود من رواية سليمان بن موسى عن طاوس قال. (كان رسول الله ﷺ يضع يده اليمنى على يده اليسرى ثم يشد بهما على صدره وهو في الصلاة) ولما ذكر صاحب (عون المعبود)(٢) صحة هذا الحديث.

اجابه الشيخ خليل كما في (بذل المجهود) فقال: قلت لعل عند صاحب عون المعبود لا يلزم لثبوت صحة الرواية الاكون رواتها ثقات، وان كانت شاذة او معلولة. والحق أن رواة هذا الحديث كلهم ليسوا رواة الصحيح بل تكلم في بعضهم كما ذكره هو بنفسه، وان سلم فيس هو بخال من الشذوذ أيضا. وقال النيموي في تعليقه. قلت سماك بن حرب لينه غير واحد قال صاحب المشكاة في الاكمال هو ثقة ساء حفظه، وضعفه ابن المبارك وشعبة وغيرهما. وقال الذهبي في الميزان روى ابن المبارك عن سفيان، انه ضعيف. وقال أحمد مضطرب الحديث وقال صالح جزره: يضعف. وقال النسائي اذا انفرد باصل لم يكن حجة لانه كان يلقن فيتلقن. ثم قال النيموي ويقع في قلبي أن هذا تصحيف من الكاتب، والصحيح (يضع هذه على هذه) فيناسبه قوله (وصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المفصل)(٣). ويوافقه سائر الروايات، ولعل بهذا الوجه

---

(١) بذل المجهود (٤ ـ ٤٨٦) عن العلامة النيموي في (آثار السنن)

(٢) وقال ان رواته كلهم ثقات.

(٣) يشير الى رواية أحمد عن هلب (رأيت رسول الله ﷺ ينصرف عن يمينه وعن يساره ورأيته يضع هذه على صدره ووصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المفصل).

لم يخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، والسيوطي في (جمع الجوامع، وعلي المتقي في (كنز العمال) انتهى مختصراً(١).

وقال ابن القيم في (بدائع الفوائد! واختلف في موضع الوضع، فعنه فوق السرة، وعنه تحتها، وعنه يخير قال أبو طالب: سألت أحمد بن حنبل أين يضع يده اذا كان يصلي؟ قال على السرة أو أسفل، وكل ذلك واسع عنده اذا وضع فوق السرة أو تحتها. قال علي رضي الله عنه (من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة). عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء، عن ابن عباس مثل تفسير علي الا انه غير صحيح. والصحح صهيب وعلي قال في رواية المزني أسفل السرة بقليل، ويكره أن يجعلها على الصدر، وذلك لما روي عن النبي ﷺ انه (نهى عن التكفير) وهو وضع اليد على الصدر، مؤمل بن اسماعيل عن عاصم بن كليب عن أبيه، عن وائل ان النبي ﷺ (وضع يده على صدره) فقد روى هذا الحديث عبدالله بن الوليد عن سفيان، لم يذكر ذلك ورواه شعبة وعبدالواحد لم يذكرا مخالفا كذا أبو سفيان أ هـ (٢).

قال المعلق على (نصب الراية لأحاديث الهداية)(٣) فكلام ابن القيم هذا ارشدنا إلى أمور أن زيادة (على صدره) لم يذكرها الا مؤمل بن اسماعيل عن سفيان عن عاصم بن كليب عن وائل ابن حجر، وان مؤملا منفرد من بين جماعة من أصحاب الثورى بهذه الزيادة، وأن ما سواه من أصحاب الثورى وهي جماعة لم يذكر أحد منهم هذه الزيادة. فهذه الزيادة عنده وهم من مؤمل ثم ذكر أي ابن القيم في (بدائع الفوائد) ان السنة الصحيحة وضع اليدين تحت السرة وحديث علي في هذا صحيح، وأن وضع اليدين على الصدر منهى عنه، بالسنة، وهي النهى عن التكفير، وقد ذكر قبل أن ابن القيم ينقل عن (صحيح ابن خزيمة) أحاديث باسانيدها، فلو كان عند ابن خزيمة باسناد آخر أقوى من

---

(١) بذل المجهود ٩٤ ـ ٤٨٣).

(٢) بدائع الفوائد (٩١ ـ ٣).

(٣) مؤلفه العلامة جمال الدين الحنفي الزيلعي توفى ٧٦٠ والمعلق هما العالمان الفقيهان المحدثان العلامة أحمد رضا والعلامة محمد يوسف البنوري (١ ـ ٣١٦).

هذا لما قال ابن القيم ما قال. ولما سكت الحافظ والنووي عن التصحيح مع احتياجهما اليه، فمن يدعى أن لرواية ابن خزيمة اسنادا آخر غير هذا فليذكر لينظر فيه. واني لم أطلع على الجماعة الذين رووا عن سفيان ولم يذكر زيادة (على صدره) سوى عبدالله بن الوليد عن أحمد ص ٣١٨ ـ ٤ ـ الا ان سفيان هذا هو الثورى كما صرح به في (الاعلام) وهو من علماء الكوفة مذهبه في هذا مذهب أبي حنيفة، واسحاق بن راهويه معروف من وضع اليدين تحت السرة، كما صرح به النووي في (شرح المهذب) ٣٢٣ـ٣/ وابن قدامة في (المغني) (٥١٩ ـ ١) وغيرهما. فلو كان عند الثوري حديث الصدر صحيحا لما خالفه الى غيره ثم أن مما يؤيد ابن القيم أن جماعة من أصحاب عاصم رووا هذا الحديث عنه. ولم يذكروا لفظ (على صدره) فهم شعبة. عند أحمد (٣٠٩ ـ ٤) وعبدالواحد عنده ص ٣١٦ ـ وزهير بن معاوية ص ٣١٨، وزائدة عنده ٣١٨ ـ ٤) وعند أبي داود ص ١١٢، والبيهقي (٢٢٨ ـ ٢) وبشر بن المفضل عند أبي داود ص ١١٢ ابن ماجة ص ٥٩ وعبدالله بن ادريس عند ابن ماجة ص ٥٩، وسلام ابن سليم عند الطيالسي ص ١٣٧ وخالد بن عبدالله عند البيهقي (١٣١ ـ ٢) ولم يذكر واحد منهم (على صدره).

وكذا روى موسى بن عمير عن علقمة، عن وائل عند أحمد (٣١٦ ـ ٤) والبيهقي (٢٨ ـ ٢) والدارقطني (١١٧) وموسى بن قيس عند النسائي (١٤١) وعبدالجبار عن علقمة ومولى لهم عند مسلم (ص ٧٣١) وعبدالجبار عن وائل بن علقمة، عن وائل بن حجر عند أبي داود ص ١١٢ وعبدالجبار عن أهل بيت وائل عند البيهقي (٢٦) وعبدالجبار عن أبيه وائل عند أحمد (٣١٨ ـ ٤) والدارمي (١٤٦) وعبدالجبار ومولى لهم عن وائل عند البيهقي (ص ٢٠٢٨ ـ ٢٠٧١) كلهم ذكروا وضع اليمين على الشمال ولم يذكر أحد منهم (صدره).

فان قيل قال صاحب (عون المعبود) في شرح أبي داود والمباركفوري(١) أن ابن سيد الناس ذكر حديث ابن وائل في (شرح الترمذي) وقال صححه ابن

---

(١) هو محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم صاحب تحفة الأحوذي في شرح صحيح الترمذي

خزيمة وذكر ان العلامة محمد قاسم السندهي اعترف ان هذا الحديث على شرط ابن خزيمة. قلت: حديث وائل له ألفاظ مختلفة لا شك في صحة بعضها، وانما الكلام في زيادة (على صدره) والذي صححه ابن خزيمة، وذكر تصحيحه ابن سيد الناس هو الذي ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح (١٨٦ ـ ٢) وقال وحديث وائل عند أبي داود والنسائي ثم وضع يده اليمنى على ظهر كفه اليسرى والرسغ من الساعد وصححه ابن خزيمة ا هـ وأما حديث وائل مع زيادة (على صدره) فقد قال الحافظ في (الفتح) قد روى ابن خزيمة من حديث وائل انه (وضعهما على صدره، والبزار عند صدره ا هـ ولم يذكر تصحيح ابن خزيمة لهذه الزيادة. لا في (الفتح) ولا في (التلخيص) ولا في (الدراية). وكذا النووي لم يذكر في (شرح المهذب) ولا في (الخلاصة) ولا في (شرح مسلم) وكانا أحوج ما يكونان الى نقله اذا احتجا لمذهبما فكسوتهما بيان أن ابن خزيمة لم يصرح بتصحيحه ا هـ والله أعلم(١).

ان الشوكاني في كتابه الدرة المضية جعل الامر علي التوسعة فجعل من السنة الوضع على الصدر، او تحت السرة او بينهما وبين الصدر، فقال في باب سنن الصلاة من كتابه المذكور، وأما الضم لليدين اليمنى واليسرى حال القيام إما على الصدر او تحت السرة وبينهما فقد رواه عن النبي ﷺ نحو ثمانية عشر صحابيا حتى قال ابن عبدالبر: لم يأت عن النبي ﷺ فيه خلاف(٢) وكتب الفقه عادة هي العمدة في نقد المذهب. بقي ان يقال (لكن قال الشيخ ناصر الالباني في تلعيقه على (صحيح ابن خزيمة) عند حديث الوضع على الصدر اسناد ضعيف لان مؤملا وهو ابن إسماعيل سيء الحفظ لكن الحديث صحيح جاء من طرق أخرى بمعناه(٣).

قال العلامة المحدث الشيخ ظفر أحمد العثماني مؤلف (اعلاء السنن) في التعليق عليه وليت شعري من اين هذا الحكم بالصحة واين تلك الطرق التي

(١) نصب الراية تعليقا (١ ـ ٣١٦).
(٢) الدرة المغنية وشرحها (١ ـ ١٣٢).
(٣) صحيح ابن خزيمة (١ ـ ٢٤٣).

تؤيده؟ وقد صرح ابن القيم في (اعلام الموقعين) بأنه لم يقل على صدره (غير مؤمل بن اسماعيل الخ(١) وقال العلامة الشيخ شعيب ارناءوط في تعليقه على العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم للعلامة محمد ابن ابراهيم الوزير.

تنبيه : روى الحديث ابن خزيمة في صحيحه (٤٧٩) وأبو الشيخ في طبقات المحدثين باصبهان لوحة (١٢٥) من طريق مؤمل بن اسماعيل عن سفيان. عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر قال (صليت مع رسول الله ﷺ ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره) فقوله (على صدره) زيادة انفرد بها مؤمل بن اسماعيل من بين أصحاب الثورى. وهو سيء الحفظ وأصحاب عاصم الذي رووا هذا الحديث عنه لم يذكروا هذه اللفظة فهي شاذة. وروى أبو داود (٧٥٩) من طريق أبي توبة، عن الهيثم بن حميد، عن ثور عن سليمان بن موسى عن طاوس قال (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع يده المينى على يده اليسرى ثم يشد بهما على صدره وهو في الصلاة) سليمان بن موسى: هو الدمشقي الأشدق. في حديثه بعض لين(٢) وخلط قبل موته بقليل، ثم هو مرسل. وروى البيهقي ٢؟٠٣ ـ ٢) من طريق محمد بن حجر الحضري عن سعيد بن عبدالجبار بن وائل عن أبيه. عن أمه، عن وائل بن حجر قال (حضرت صلاة رسول الله ﷺ اذا أو حين نهض الى المسجد فدخل المحراب ثم رفع يديه بالتكبير ثم وضع يمناه على يسراه على صدره). قال ابن التركماني. محمد بن حجر عبدالجبار بن وائل عن عمه سعيد: له مناكير ـ قاله الذهبي: وأم عبدالجبار هي أم يحيى لم أعرف حالها ولا اسمها وقول الشيخ ناصر الألباني في (صفة الصلاة) ص ٧٩. وضعهما على الصدر هو الذي ثبت في السنة) فيه ما فيه ١٠ هـ(٣) والله أعلم.

---

(١) اعلاء السنن طبع تحت اشراف حكيم الامة الامام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ اشرف علي التهانوي ٢؟ ـ ١٦٩).

(٢) قال البخاري عنده مناكير، وقال النسائي احد الفقهاء وليس بالقوى في الحديث. وقال في موضع آخر في حديثه شيء. الخ عن التهذيب.

(٣) (٣ ـ ٧ ـ ٨).

٧ ـ فان قيل قد قال ابن حزم :

وقد روى عن علي وابن عباس أن المراد بقوله تعالى (وانحر) وضـع اليد على النحر.

يقال قال المحدث الفقيه ظفر : قلنا هذا هو القول على الله تعـالى بغير علم ـ فان ابن عبـاس في سنـده (روح بن المسيب) متروك قـال ابن حبـان، يـروى الموضوعات عن الثقات لا تحل الرواية عنه.

وما روى عن علي في سنده ومتنـه اضطـراب. قـال الحـافظ ابن كثير في تفسيره. وقيل المراد بقـولـه (وانحـر) وضـع اليمنى على اليسرى تحت النحـر. يروى هذا عن علي ولا يصح، وعن الشعبي مثله الخ(١).

والثابت عن ابن عباس في ذلك ما رواه الطبري حدثني علي، ثنا أبو صالح، ثني معاوية عن علي عن ابن عباس في قوله ﴿فصل لربك وانحر﴾ يقول اذبح يوم النحر (٣٠ ـ ٢١١) واثر علي رواه الحاكم والبيهقي باسنادين احـدهما من طريق حماد بن سلمة(٢)، عن عاصم الجحدري عن عقبـة بن صهبـان عن علي رضي الله عنه (فصل لربك وانحر) هو : (وضعك يمينك على شمالك في الصلاة) وهو مضطرب الاسناد جدا، فرواه يزيد بن أبي زياد بن أبي الجعد عن الطبري عن عاصم الجحدري عن عقبة بن ظهير بن علي. ورواه عبدالـرحمن بن مهـدي عن حماد بن سلمة، عن عاصم، عن عقبـة بن ظبيـان عن أبيـه، عن علي، ورواه عن حماد، عن عاصم، عن عقبة بن ظهير، عن أبيه عنه.

ورواه أبو صالح الخراساني عن حماد عن حـاصر الجحـدري، عن أبيـه، عن عقبة بن ظبيـان عن علي (٣٠ ـ ٢١٠) وعقبـة بن ظهير وعقبـة بن ظبيـان وأبوهما مجهولان وكذا عاصم الجحدري، والذي ذكره الذهبي في (الميـزان) هـو

---

(١) تفسير القرآن الكريم طبعة ـ بيروت (٦ ـ ٤٩٢).

(٢) حماد بن سلمة قال فيه ابن حجر : تغير حفظه بأخرة ص ١٧٨.

عاصم بن العجاج الجحدري، البصري أبو مجشر المقرى قرأ على يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم، أخذ عنه سلام أبو المنذر قراءة شاذة فيها ما يمكر ١ هـ. ولم أدر انه هو هذا أم غيره. والثاني من طريق اسرائيل بن حاتم عن مقاتل بن حيان عن الاصبغ بن نباتة عن علي بلفظ: لما نزلت على رسول الله ﷺ (فصل لربك وانحر) قال النبي ﷺ يا جبريل. (ما هذه النحيرة التي أمرني بها ربي!) قال: أنها ليست بنحيرة ولكن يأمرك اذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك اذا كبرت واذا ركعت واذا رفعت رأسك من الركوع، فإنها صلاتنا وصلاة الملائكة) الحديث واسرائيل بن حاتم قال الذهبي: صاحب عجائب لا يعتمد عليه واصبغ شيعي متروك. قال ابن حبان روي اسرائيل عن مقاتل الموضوعات والأوابد والطامات، من ذلك خبر يرويه عمر بن صبيح عن مقاتل، وظفر به اسرائيل فرواه عن مقاتل عن الاصبغ بن نباتة عن علي (١ ـ ٩٧) وأصبغ بن نباته قال قال أبو بكر بن عياش كذاب. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال النسائي متروك ـ ٢ (١/١٢٦).

قال ابن حزم في (المحلي) ويستحب ان يضع المصلي يده اليمني على كوع اليسرى في الصلاة في وقوفه كله فيها حدثنا عبدالله بن يوسف وذكر سنده إلى وائل بن حجر انه رأي النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة ثم كبر التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى ـ وذكر ما في الحديث، واورد حديث ان مسعود في وضع اليمنى على اليسرى لا اليسرى على اليمنى، وحديث ابي هريرة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة وكذا اثر على رضي الله عنهما وحديث عائشة ثلاثة من النبوة، وعد منها وضع اليد اليمنى على اليسرى، وعن انس قبل حديثها الا انه قال: من اخلاق النبوة وزاد (تحرة السرة ١ هـ.

أقول . وكتب الفقه عادة هي العمدة في نقل المذهب فكأن مذهبه وضع اليد اليمنى على اليسرى مطلقا أو تحت السرة، لا فوقها، ولا على الصدر. والله اعلم.

---

(١) المحلي (٢ ـ ١١٣).

قال الجصاص: ومن تأوله على نحر البدن أولى، لانه حقيق اللفظ ولأنه لا يعقل باطلاق اللفظ غيره، لأن من قال نحر فلان اليوم، عقل منه نحر البدن، ولم يعقل عنه وضع اليمين على اليسار. ويدل على أن المراد الأول اتفاق الجميع على أنه لا يضع يده عند النحر. وقد روى عن علي وأبي هريرة وضع اليمين على اليسار أسفل السرة(١).

وانظر (احكام القرآن) لابن العربي في المراد به (وانحر) (٤ ـ ٤٦٨) وفتح القدير للشوكاني (٥ ـ ٥٠٢) وقال ابن التركماني عن الأثر المروى عن علي في سنده ومتنه اضطراب. أما اضطراب المتن فقد جاء في رواية عن عقبة بن صهبان عن علي (فصل لربك وانحر) قال. هو وضع يمينك على شمالك في الصلاة من غير زيادة (على صدره) وروى البخاري في التاريخ في ترجمة عقبة بن ظبيان قوله. وضع يده اليمنى على وسط ساعده (على صدره) وجاء في رواية للبخاري في التاريخ عن عقبة (وضعها على الكرسوع). واما اضطراب السند فقد جاء في رواية عن عقبة بن صهبان، وفي رواية عن عقبة بن ظبيان. وقال عن الاثر المروى عن ابن عباس في سنده روح بن المسيب قال ابن عدي يروي عن ثابت الرقاشي أحاديث غير محفوظات وقال ابن حبان. يروى الموضوعات لا تحل الرواية عنه. وقال ابن عدي عمر النكري منكر الحديث عن الثقات، يسرق الحديث ضعفه أبو يعلي الموصلي، ذكره ابن الجوزي، انظر (الجوهر النقي) مع السنن الكبرى للبيهقي (٢ ـ ٣٠).

أقول : وعندي أن الاولى وضع اليد اليمنى على اليد اليسرى تحت السرة

١ ـ لأن هذا قول امام الفقه وإمام الحديث ابي حنيفة واحمد رضي الله عنهما.

٢ ـ ولانه اقرب الى التعظيم وابعد عن التشبه بأهل الكتاب، والتعظيم هو المقصود في العبادة.

---

(١) ابو بكر الجصاص سنة ٣٧٠ (في كتابه احكام القرآن) ٣ ـ ٤٧٦، او (٥ ـ ٢٧٦). عن اعلاء السنن (١٦ ـ ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

٣ ـ ولما نقل ابن القيم من كراهة التكفير وهو وضع اليدين على الصدر.

٤ ـ ولأنه المذهب الذي تفقهت عليه سنين علما وعملا وكتابة والله أعلم.

٨ ـ تحريك الاصبع في القعود في الصلاة :

أقول ويشبه شذوذ رواية مؤمل في وضع اليدين في الصلاة كما ذكرنا شذوذ زائدة بن قدامة في زيادة تحريك الأصبع في الصلاة. والذي ليس مذهب أحد من الأئمة الأربعة.

لقد سئل الامام النووي رحمة الله تعالى عن تحريك الأصبع في الصلاة فقيل له هل تستحب الاشارة بالاصبع المسبحة من اليد اليمنى في التشهد ومتى يشير بها، وهل يحركها أم تبطل الصلاة بتكرار تحريكها الى آخر السؤال؟

فأجاب تستحب الاشارة برفع المسبحة من اليد اليمنى عند الهمزة من قوله (الا الله) مرة واحدة ولا يحركها، فلو كرر تحريكها كره ولم تبطل صلاته على الصحيح، وقيل تبطل الى آخر جوابه رضي الله عنه(١).

وقد ثبت في الصحيح والسنن الاشارة بالاصبع في الصلاة، فعن عبدالله ابن عمر رضي الله عنهما (كان صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى وقبض أصابعه كلها واشار بأصبعه التي تلي الابهام ، ووضع كفه اليسرى على فخده اليسرى) رواه الخمسة الا البخاري. وثبت من حديث عبدالله ابن الزبير رضي الله عنه أن النبي ﷺ (كان يشير بأصبعه لا يحركها). أخرجه أبو داود والبيهقي، وهو صحيح. لكن ورد في رواية للبيهقي من حديث وائل بن حجر رضي الله عنه (ثم رفع أصبعه فرأيته يحركها يدعو بها). وهي التي اعتمد عليها الشيخ ناصر الالباني في (صفة الصلاة) ٦٨، وترك ما سواها.

قال الشيخ حسن السقاف من كلام. أما حديث وائل بن حجر الذي أورده فهو حديث صحيح كما قال الا لفظة (يحركها) التي فيه فهي شاذة،

---

(١) فتاوي النووي ص ٥٤.

وذلك لأن الحديث روى من طريق احد عشر رجلا من الثقات الحفاظ كلهم لم يذكرها، وانفرد زائدة بن قادمة الثقة بها مخالفا رواية ابن الزبير الصحيحة التي فيها نفي التحريك. وكذا رواية ابن عمر التي في مسلم التي ليس فيها ذكر للتحريك. قالوا في علم المصطلح.

وما يخالف ثقة به الملا فالشاذ والمقلوب قسمان تلا(١) وقد اعل هذه الزيادة وهي لفظة (يحركها) الحافظ ابن خزيمة في صحيحه (١ ـ ٣٥٤) حيث قال ليس في شيء من الاخبار (يحركها) الا في هذا الخبر زائدة ذكره وقال بعد كلام مفيد وبعد تتبع الحديث في المسند والسنن والمعاجم وغيرها وجدنا أحد عشر رجلا من الثقات الحفاظ كلهم رووا حديث سيدنا وائل بن حجر لم يذكروا فيه لفظ (التحريك) وانفرد زائدة الثقة بالتحريك، وهذا شذوذ بلا ريب ولا سيما أن هناك رواية صحيحة مصرحة بعدم التحريك، وهي رواية ابن الزبير التي صححها الحفاظ ورواية سيدنا ابن عمر في صحيح مسلم ـ والسنن ـ وليس فيها ذكر للتحريك مطلقاً.

ولنسرد اسماء الثقات الذين رووا حديث وائل دون ذكر التحريك، والذين خالفهم زائدة التي زاد فيها (التحريك):

سفيان الثوري ـ سفيان بن عينية، شعبة بن الحجاج، عبدالواحد بن زيادة، عبدالله بن ادريس، زهير بن معاوية أو عوانة البشكري، أبو الاحوص سلام بن سليم، بشر بن المفضل، خالد بن عبدالله الطحان، وكل هؤلاء ثقات حفاظ وغيلان بن جامع وهو ثقة ثم ذكر لروايات الثقات فصلا يوضح فيها أماكن رواياتهم بعزوها الى الكتب التي ردت منها. ثم نقل تعليقة طويلة في تخريج الشيخ شعيب ارناءوط حديث وائل بن حجر، وفيه أن لفظة (يحركها) شاذة انفرد بها زائدة. الخ وهو كلام يقنع بعده طالب العلم باذن الله تعالى بما

---

(١) تقدم تعريف الشاذ نقلا عن تقريب الواوي.

(٢) انظر تحذير العبد الأواه من تحريك الأصبع في الصلاة. في مواضع ٤ ـ ٦ ـ ١٦ ـ ٢٣.

ذكرت ان لفظة (يحركها) في التشهد شاذة مثل شذوذ (وضع اليمنى على اليسرى على الصدر) والله أعلم(١).

٩ ـ عود على بدء :

وأعود إلى مثل ما بدأت به البحث والعود أحمد فاذكر نماذج من اختلاف الفقهاء وأدبهم في ذلك قال العباس بن عبدالعظيم العنبري. كنت عند أحمد بن حنبل وجاءه علي بن المديني راكبا على دابة، فتناظرا في الشهادة وارتفعت أصواتهما حتى خفت أن يقع بينهما جفاء، وكان أحمد يرى الشهادة وعلي يأبي ويدفع، فلما اراد علي الانصراف قام أحمد فأخذ بركابه(٢).

وقال يونس بن عبدالاعلى ـ وهو من خلاصة تلاميذ الامام الشافعي رحمهما الله تعالى ـ ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته يوما في مسألة ثم افترقنا، ولقيني فاخذ بيدي ثم قال يا أبا موسى الا يستقيم ان نكون اخوانا وان لم نتفق في مسألة(٣).

وما أوسع صدر ابن تيمية حين قال في اختلاف الفقهاء (فالمذاهب والطرائق والسياسات للعلماء والمشايخ والامراء اذا قصدوا بها وجه الله تعالى دون الاهواء ليكونوا مستمسكين بالله والدين الجامع الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له واتبعوا ما أنزل اليهم من ربهم من الكتاب والسنة بحسب الامكان من الاجتهاد التام، هي لهم من بعض الوجوه بمنزلة الشرع والمناهج للأنبياء وهم مثابون على ابتغائهم وجه الله وعبادته وحده لا شريك له، وهو الدين الأصلي الجامع كما يثاب الأنبياء على عبادتهم الله وحده لا شريك له)(٤).

---

(١) وانظر بهذل المجهود (في حل ابي داود لمولاى المحدث الشيخ خليل سها نفوري (٥ ـ ٢١٩).

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢ ـ ١٠٧).

(٣) سير اعلام النبلاء ترجمة يونس (١٠ ـ ١٦).

(٤) مجموعة الفتاوي (١٩ ـ ١٢٦ ـ ١٢٨) عن المدخل الى علم الدعوة الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني ص ٣٣٧.

وما أصدق لهجة أحمد بن حجر الهيثمي الشافعي حين قال في (الزواجر عن اقتراف الكبائر) يذكر مداخل الشيطان على القلب فيقول ومنها التعصب للمذهب والاهواء والحقد على الخصوم والنظر اليهم بعين الازدراء والاحتقار، وذلك مما يهلك العباد والعلماء فضلا عن غيرهم، فان الاشتغال بالطعن في الناس وذكر نقائصهم مما جبل عليه الطبع، فاذا خيل الشيطان اليه أن ذلك هو الحق زاده فيه واستكثر، وحلا له، وفرح به ظنا منه انه يسعى في الدين، وما هو إلا ساع في اتباع الشيطان دون اتباع المتعصب له من الصحابة ومن بعدهم، ولو اعتنى باصلاح نفسه، وكان على نحو اخلاق من تعصب له لكان ذلك هو الأولى له والاحرى به، وظن ان التعصب له بنقص الناس واحتقارهم بحبه اليه كاذب، فانه لو كان حيا لم يتعصب لنفسه، وعفا عم سفه عليه، فاتباعه أولى بذلك منه، وكل من تعصب لامام ولم يسر على سيرته فذلك الامام هو خصمه، ومن جماعة الموبخين له، وقد قال ﷺ لفاطمة وهي بضعة منه (اعملي فاني لا اغني عنك من الله شيئا) فعليك ان تصلح باطنك وظاهرك ولا تشتغل بغيرك الا حيث كلفك الشرع بذلك كأن تأمر بمعروف وتنهى عن منكر بعد استيفائك لشروطه الشرعية. ا هـ(١).

وما أروع ما نقله الذهبي بروايته عن زاهر بن أحمد السرخسي يقول. لما قرب حضور اجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد دعاني فأتيته فقال اشهد على اني لا أكفر احدا من أهل القبلة، لان الكل يشيرون الى معبود واحد،وانما هذا كله اختلاف العبارات. قلت وبنحو هذا ادين. وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول انا لا أكفر احدا من الامة، ويقول قال النبي ﷺ (لا يحافظ على الوضوء الا مؤمن) فمن لازم الصلوات بوضوء فهم مسلم(٢).

واختم هذه الكلمة بدعاء كان يختم به الامام الزهري مجلسه (اللهم اني

---

(١) الزواجر (١ ـ ٨٥).

(٢) سير اعلام النبلاء (١٥ ـ ٨٨) ترجمة الامام الاشعري رحمه الله تعالى.

اسألك من كل خير أحاط به علمك في الدنيا والآخرة وأعوذ بك من كل شر أحاط به علمك في الدنيا والآخرة)(١).

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الآمي وعلى آله وصحبه واخوانه الى يوم الدين. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

---

(١) (كذا في كتاب) المعرفة والتاريخ ليعقوب بن سفيان (١ ـ ٦٢٣).

مراجع البحث

١ ـ اعلاء السنن، للشيخ : ظفر أحمد العثماني.

٢ ـ أوجز المسالك الى موطأ الامام مالك، للشيخ : محمد بن زكريا الكاندهلوي.

٣ ـ الأصل، للامام : محمد بن الحسن (أول كتاب فقه).

٤ ـ بذل المجهود في حل أبي داود، للمحدث : خليل سهانفوري.

٥ ـ البناية على الهداية، بدر الدين العيني.

٦ ـ بدائع الفوائد، لأبي بكر بن قيم الجوزيه.

٧ ـ الجامع لاحكام القرآن لابي عبدالله القرطبي، أحكام القرآن، لابي بكر الجصاص.

٨ ـ تحذير العبد الأواه، حسن بن علي سقاف.

٩ ـ احكام القرآن، للقاضي : أبي بكر العربي.

١٠ ـ جامع بيان العلم وفضله، ابن عبدالبر.

١١ ـ تفسير القرآن العظيم، للحافظ : اسماعيل ابن كثير.

١٢ ـ الزواجر عن اقتراف الكبائر، أحمد بن حجر الهيثمي.

١٣ ـ تحفة الاحوذي، محمد بن عبدالرحمن المباركفوري.

١٤ ـ الاجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، للشيخ . عبدالحي اللكنوي، تحقيق: الشيخ عبدالفتاح أو غدة.

١٥ ـ فتح القدير، محمد بن علي شوكاني.

١٦ ـ صفحات في ادب الرأي، المحقق : محمد عوامه.

١٧ ـ المدخل الى علم الدعوة، الدكتور : محمد أبو الفتح البيانوني.

١٨ ـ آثار السنن، محمد النيموي.

١٩ ـ السنن الكبرى، البيهقي.

٢٠ ـ سير اعلام النبلاء، للامام : محمد بن عثمان الذهبي.

٢١ ـ معارف السنن، محمد يوسف البنوري.

٢٢ ـ كفاية الأخيار، تقي الدين الحصني.

٢٣ ـ الهداية العلائية، علاء الدين بن عابدين.

٢٤ ـ عقائد السلف، ابن خليفة عليوى.

٢٥ ـ نيل الاوطار، محمد بن علي الشوكاني.

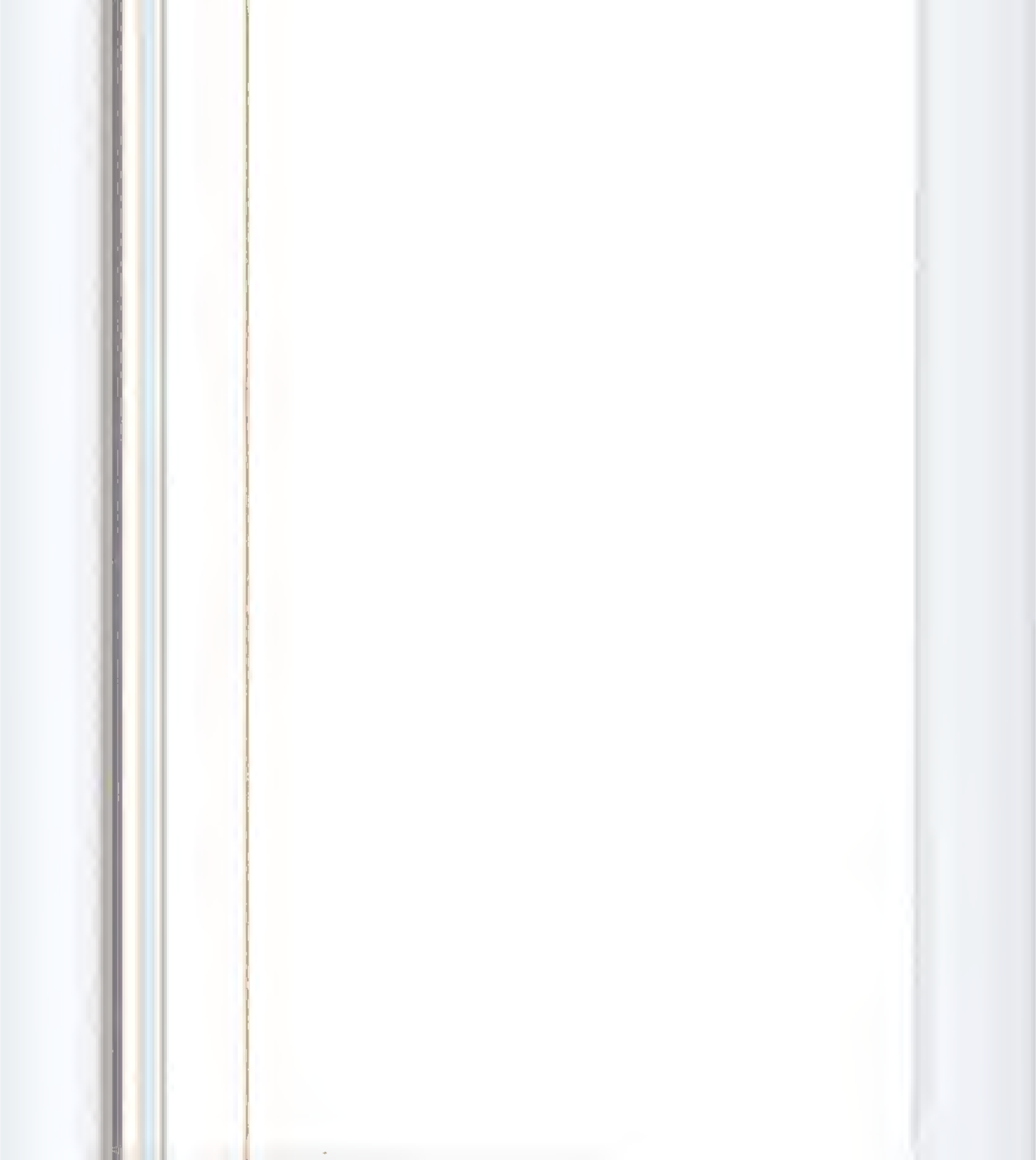
٢٦ ـ المجموع شرح المهذب، محي الدين النووي.

٢٧ ـ المغني، ابن قدامة.

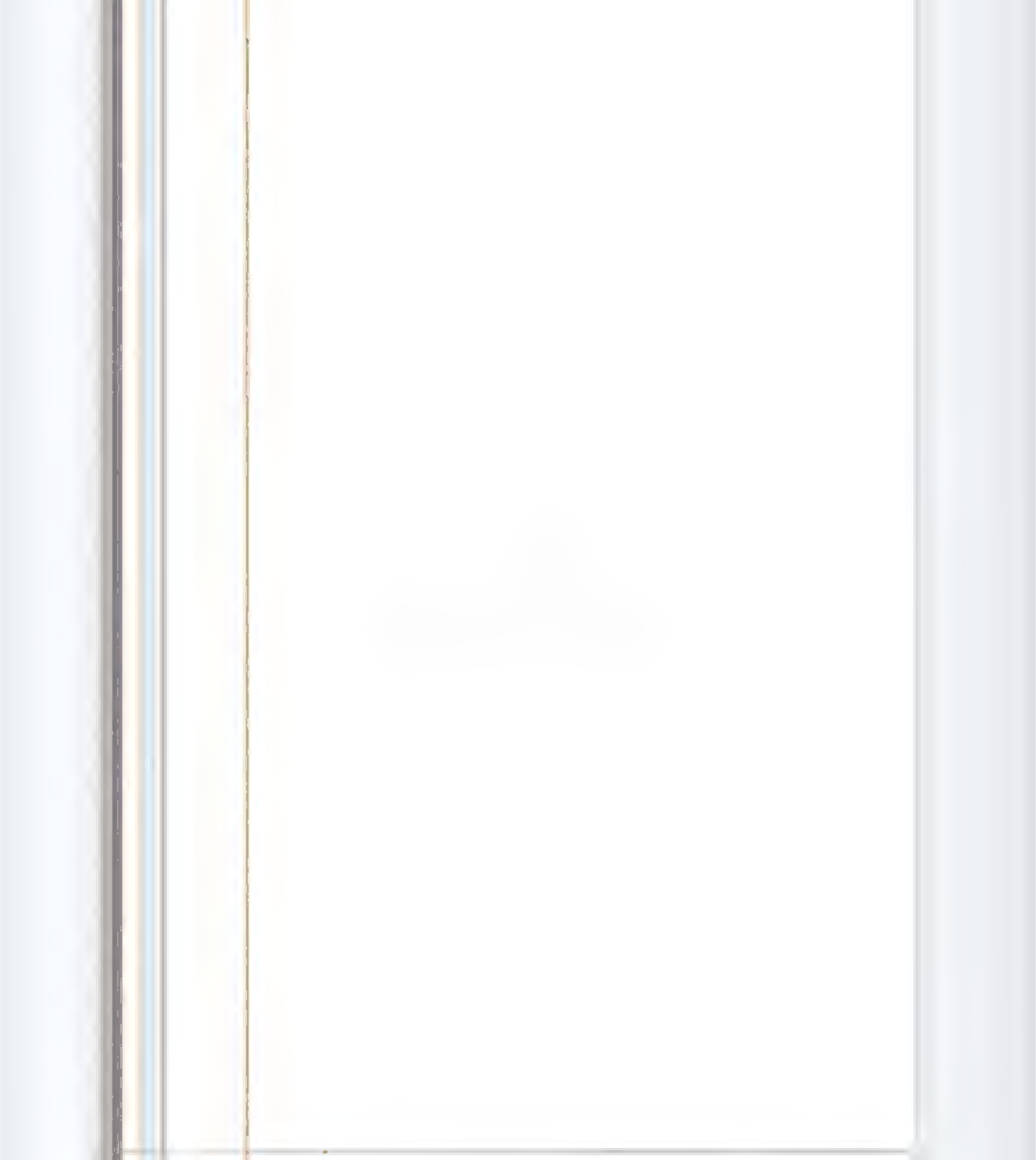
٢٨ ـ القدوري، أبي الحسين محمد القدوري.

٢٩ ـ عمدة القاري، شرح البخاري، بدر الدين العيني.

٣٠ ـ مواهب الجليل من ادلة خليل، أحمد بن حمد ابن المختار الشنقيطي.



ثانياً :
بحـــوث الأدب والتـــاريخ



الشيخ طاهر الجزائري

أ. د. مازن المبارك*

هو الشيخ طاهر بن صالح بن أحمد حسين بن موسى بن أبي القاسم الصمعوني الوغليسي الجزائري الدمشقي الحسني.

نسب إلى دمشق، موطن ولادته ونشأته ووفاته، وإلى الجزائر، موطن أسرته، وإلى وغليس وهو وادٍ قرب بجاية أقام فيه بنو وغليس، وهم من قبيلة كتامة، فسمي باسمهم، وأما صمعون التي نسب إليها أيضا فالمشارقة يلفظونها بالسين (سمعون)، وقد ذكر الدكتور عدنان الخطيب نقلاً عن الدكتور أسعد الخانجي أن (سمعون) قبيلة تقيم في منطقة القبائل الصغرى قرب بجاية(١)، ولكن العلامة الشيخ محمد حسن الفضلاء، أحد أعضاء جمعية العلماء المسلمين في الجزائر كتب ـ في تحقيق نشره الدكتور شاكر فحام ـ «أن «صمعون» أو «سامرّ» هي مجموعة قرى أو أحياء في أعالي بني وغليس، وفيها يوجد معهد أو زاوية (سيدي الحاج أحمد حسين) جد الشيخ طاهر الجزائري المشهور في المشرق العربي ولا سيما في دمشق وبلاد الشام، وأبوه العالم الفقيه الشيخ صالح بن أحمد بن موسى بن أبي القاسم الصمعوني، نسبة إلى مجموعة قرى أو أحياء تدعى (صمعون أو سامرّ)، ومعهد سيدي الحاج أحمد حساين كبقية معاهد أو زوايا بني وغليس الأعلى المنتشرة فيه.

وسيدي أحمد حساين هو صاحب معهد (صمعون)، ومن أحفاده الشيخ طاهر الجزائري الذي ولد في دمشق إثر هجرة والده الشيخ صالح بن أحمد بن موسى بن أبي القاسم الصمعوني في سنة ١٢٦٤ هـ.

وصمعون، هذه المجموعة من القرى أو الأحياء ما تزال تدعى إلى الآن

---

* رئيس قسم اللغة العربية في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

(١) كتاب «الشيخ طاهر الجزائري» للدكتور عدنان الخطيب. ص : ٩١.

بهذا الاسم. أما المعهد فقد أصبح أثراً بعد عين، ولم يبق فيه إلا المسجد العتيق الذي تقام فيه الصلوات الخمس كاغلب مساجد زوايا ومعاهد بني وغليس اليوم»(١).

والشيخ صالح(٢) ـ والد الشيخ طاهر ـ عالم فقيه، هاجر من الجزائر إلى دمشق سنة ١٢٦٣ هـ، وذاع في بلاد الشام علمه وفضله، وأسند إليه منصب إفتاء المالكية، وبرع في علم الفلك، وله مؤلفات منها منظومة في الفقه، وشرح لها، وحاشية عليها، ورسالة في اختلاف المذاهب، ورسالة في علم الميقات، وذكر الزركلي أن له كتابا عجيبا في التاريخ عمد فيه إلى الرمز(٣).

وأما (الحسني) فلأن نسب الأسرة متصل بالحسن السبط ابن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقد جاء ذكر هذا النسب في كتاب (إدريسية النسب في القرى والأمصار وبلاد العرب)(٤) حيث قال مؤلفه: «إن هارون الرشيد ضايق الأشراف وصادرهم، ففر كثير منهم إلى المغرب، ومنهم السيد عبدالله الكامل ابن السيد الحسين المثنى ابن السيد الحسن السبط ابن الإمام علي بن أبي طالب القرشي العدناني، فسار إلى المغرب وله خمسة أولاد هم السادة محمد وإبراهيم وموسى ويحيى وسليمان، فولد له في المغرب إدريس سادسهم. ومنه الادارسة في المغرب وسلائل شقيقه السيد سليمان. وبعضهم عاد إلى المشرق وامتزج بسلائل بعض إخوتهم، فكانت فروع الأدارسة في المشرق والمغرب مثل فروع إخوتهم فيهما.

---

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد: ٦٥ الجزء: ٤ ص: ٧٤٤ ـ ٧٤٥.

(٢) له ترجمة في الأعلام ٣/١٨٩ ومعجم المؤلفين ٥/٣.

(٣) أعيان دمشق ١٤٩ والأعلام ١٨٩/٣ وتاريخ علماء دمشق ٢ . ٦٧٢.

(٤) نقلاً عن مقال بعنوان «الشيخ طاهر الجزائري» كتبه عيسى اسكندر المعلوف في مجلة الهلال، المجلد ٢٨ ص ٤٥١ وقال فيه إنه ترجمة ملخصة من كتابه «مغاوص الدرر في أدباء القرن التاسع عشر» وجاء في هذه الترجمة أن (إدريسية النسب) المذكور كتاب لقنفود القسنطيني من علماء القرن الحادي عشر، وأنه من مخطوطات السلطانية في القاهرة.

ومن آخر من قدم من الأدارسة إلى المشرق كان السيد محمد صالح ابن السيد أحمد ابن السيد موهوب ابن السيد أبي القاسم ابن السيد موسى الوغليسي الجزائري الإدريسي الحسني(١) وهو والد المترجم، وكان من كبار العلماء، قدم دمشق سنة ١٢٦٣ هـ (١٨٤٦م) من الجزائر، قبل قدوم الأمير عبدالقادر الجزائري الشهير، فصار مفتي المالكية للجزائريين في دمشق، واشتهر بمعارفه وأخلاقه وتوفي سنة ١٢٨٥ هـ (١٨٦٨م) عن نحو ستين سنة، وترك أولاداً اشتهر منهم المترجم وابن شقيقه الشهيد سليم بك الجزائري(٢) الذي له في تهذيبه اليد الطولى»(٣).

ولد الشيخ طاهر في دمشق سنة ١٢٦٨ هـ ـ ١٨٥١م(٤)، وتعلم أول أمره في (الجمقمقية)(٥) ثم لازم الشيخ عبدالغني الغنيمي(٦) الميداني وتخرج به، وحصل ثقافة واسعة في الدين واللغة وعلوم الطبيعة والفلك والرياضيات والتاريخ، وأولع باللغات وأتقن منها ـ إلى جانب العربية ـ التركية والفرنسية والفارسية والسريانية والعبرية والحبشية والزواوية (البربرية).

وكان للشيخ الغنيمي أثر كبير في توجيه الشيخ طاهر ظهر في علمه وفكره

---

(١) في الأصل : الحسيني.

(٢) له ترجمة في الأعلام ٣ : ١١٩ ومعجم المؤلفين ٤ : ٢٤٩.

(٣) مجلة الهلال : مجلد ٢٨ ص ٤٥١.

(٤) ليلة الأربعاء في ٢٠ ربيع الاول، كما ذكر عيسى اسكندر المعلوف، معاصره وزميله في مجمع اللغة العربية بدمشق في مجلة الهلال: المجلد ٢٨ ص ٤٥١.

(٥) مدرسة قديمة تقع قرب الباب الشمالي للمسجد الأموي بدمشق وفي الشرق من ضريح صلاح الدين الأيوبي، جدد بناءها سيف الدين جمقمق الذي تولى نيابة دمشق سنة ٨٢٢ هـ فنسبت إليه.

(٦) الشيخ عبدالغني بن طالب الغنيمي الميداني الدمشقي، فقيه حنفي قضى حياته في التعليم والإرشاد، له عدد من المؤلفات. مات سنة ١٢٩٨ هـ ـ ١٨٨١م «كان معروفا بوقوفه على لباب الشريعة وأسرارها، وببعده عن البدع وحبّ الظهور». انظر : حلية البشر ٨٦٧/٢ وعلماء دمشق واعيانها ٧٦٨/٢ وتاريخ علماء دمشق ٣٦٦/١ والأعلام ٣٣/٤.

وسلوكه، قال محمد كرد علي في حديثه عن الشيخ طاهر «ثم اتصل بعالم عصره الشيخ عبدالغني الميداني الغنيمي، وكان فقيها عارفاً بزمانه واسع النظر بعيداً عن التعصب والجمود، على قدم السلف الصالح بتقواه وزهده»(١).

فنشأ الشيخ طاهر يطلب الأمور من أقصر طرقها، ويوجه عنايته إلى الجوهر واللباب معرضاً عن سفاسف الأمور وصغائرها، معتزاً بالإسلام محافظاً على شعائره، متمسكاً بأخلاقه، مشهوراً بالإباء والعزة والتواضع والجرأة والإخلاص.

وفي عام ١٢٩٤ هـ عين الشيخ طاهر معلمًا فبرز من بين أقرانه بذكائه وسعة مداركه وثقافته وفصاحة لسانه وقوة حجته وحضور بديهته، كما عرف بطبعه الجزائري المتميز بعصبية المزاج وكراهية النفاق والمحاباة.

وكان الشيخ طاهر على صلة طيبة بالوالي العثماني مدحة باشا(٢) الذي وثق به وعوّل عليه في سياسته التعليمية الرامية إلى محو الأمية وإنشاء المدارس الابتدائية، فافتتح الشيخ طاهر عدداً منها في دمشق، وكانت مدرستان منها للبنات. وهما أول مدارس الإناث في دمشق.

ثم أسندت إلى الشيخ مهمة التفتيش على المدارس فكان ذلك بدء مرحلة من مراحل النشاط في حياته، بذل فيها جهوداً عظيمة في وضع المناهج للمدارس التي أنشأها، وتأليف الكتب المدرسية، وتوجيه المدرسين، وذلك هو ما دعا الشيخ إلى تأليف عدد من الكتب على شكل رسائل صغيرة في مبادىء العلوم

---

(١) المعاصرون ص ٢٦٨.

(٢) مدحة باشا من أبرز الولاة العثمانيين، عرف بالمصلح وبابي الأحرار، عاش حياة مترددة بين رضا السلطان وسخطه، ولاه السلطان عبدالحميد منصب الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) ونفاه إلى أوروبا ثم استقدمه ليعيش مع أسرته في كريت، ثم اسند إليه ولاية دمشق التي حكمها عشرين شهراً وعشرة أيام في سنتي (١٢٩٥ و١٢٩٦ هـ ـ ١٨٧٨ و١٨٧٩م) توفي منفياً في الطائف سنة ١٣٠١ هـ و ١٨٨٣م، انظر ترجمته في الأعلام ١٩٥/٧ وعلماء دمشق وأعيانها ٧٤٦/٢.

كالحساب والمساحة والنحو والبلاغة والأدب. وقد وصف تلميذه الشيخ محمد سعيد الباني عمله في تلك المرحلة من حياته فقال: «كان يراقب الأساتذة والتلامذة، ويتعهّدهم بالنصح والإرشاد، وصنف كثيراً من الرسائل الناجعة النافعة للمبتدئين، المختلفة باختلاف طبقاتهم، على أسلوب مبتكر لم يكن معهوداً في ذلك الوقت، سهل النوال خالٍ من الحشود والتعقيد»(١).

وأولع الشيخ طاهر بالكتب ولعاً عجيباً فوجّه عنايته إليها، يجمعها ويقتنيها، ولا سيما المخطوطات منها. ثم عمل على جمع ما استطاع من الكتب والمخطوطات في المكتبة العامّة التي يرجع إليه فضل تأسيسها في دمشق، وهي المكتبة المعروفة باسم المكتبة الظاهرية، نسبة إلى الظاهر بيبرس، وكذلك كانت له مشاركة فعالة في تأسيس المكتبة الخالدية في القدس(٢).

وتغيرت الأحوال بالشيخ حين عزل الوالي مدحة باشا فألغيت مهمة تفتيش التعليم التي كانت مسندة إليه، وجعل مفتشاً على دور الكتب التي حظيت باهتمامه ورعايته.

وكان للشيخ في هذه المرحلة نشاط فكري واجتماعي، ولم يكن جوّ بلاد الشام في تلك المرحلة التي أعقبت عزل الوالي مدحة باشا جوَّ حرية واستقرار مما جعل السلطة تنزعج من تصرفات الشيخ طاهر وتخشى من انتشار أفكاره. فلقد كان يعقد الاجتماعات مع من يتوسم فيهم الخير من العلماء ويجمع حوله الشبان ويبثّ أفكاره الإصلاحية داعياً إلى العلم والعمل، فاشتدت مضايقة القائمين على سياسة التتريك من نشاطه فضيَّقوا على الشيخ، وقيل إنه علم حين كان خارج دمشق أنهم اقتحموا بيته وفتشوه مما أدى به أخيراً إلى الهجرة إلى مصر.

ولقد كان طبيعيّا ان تنزعج السلطة في ذلك العصر الذي عاش فيه

---

(١) تنوير البصائر : ١٥.

(٢) انظر مجلة الهلال: المجلد ٢٨ ص ٤٥٣.

الشيخ من نشاطه وحيويته، بل أن تقلق لما تراه من أثره البالغ في نفوس الشبان الذين يتصلون به ويلتفون حوله ويأخذون عنه، فلقد أوتي الشيخ بعداً في النظر، وطلاقة في اللسان، وقوة في الحجة، وراح يسخّر كل أولئك في الدفاع عن الإسلام بعيداً عن البدع، وفي العمل على بعث الوعي وفهم عوامل التقدم وأسرار الحضارة العربية الإسلامية.

ولعل أثر الشيخ طاهر في واحد من تلامذته هو محمد كرد علي يصوّر مدى ما بلغه الشيخ من التأثير فيمن يتصلون به ويخالطونه، ويجلو هذا الجانب المشرق من حياة الشيخ ويبيّن مدى القدرة التي أوتيها في صياغة العقول وتنشئة الشباب.

فلقد كان الكرد علي في أكثر صفاته العقلية والعلمية والخلقية صورة من شيخه، اتصل به ولازمه حتى آخر حياته. قال كرد علي «اتصلت بالأساتذة الشيخ طاهر الجزائري والسيد محمد المبارك والشيخ سليم البخاري، وأخذت عنهم وعن غيرهم من مشايخ الطبقة الثانية كل ما وسعتني قراءته من كتب اللغة والادب والبيان والاجتماع والتاريخ والفقه والتفسير والفلسفة، وكان العامل الاكبر في توجيد إرادتي نحو الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والإقدام على التأليف والنشر وإشرابي محبة الأجداد والتناغي بآثارهم والحرص على تراث حضارتهم أستاذي الاكبر الشيخ طاهر الجزائري، فما زلت ألزمه منذ اتصلت به إلى أن ذهب إلى ربه»(١).

وقال الأستاذ شفيق جبري «لاشك أن لهذه الطبقة من الشيوخ سراً في توجيه كردعلي ولاسيما الشيخ طاهر الجزائري. ومن يطالع ترجمة الأستاذ كردعلي للشيخ طاهر يعلم مقدار اتصاله به، فما كان يغفل عن ناحية من نواحيه، فالشيخ طاهر هو الذي دلّه على ما يجب مطالعته من كتب المتقدمين في الأدب والتاريخ والاجتماع وغير ذلك، وهو الذي أحسن اختيار هذه الكتب

---

(١) محاضرات عن محمد كردعلي لشفيق جبري ص ٢٩.

فحسن ذوق كردعلي بحسن اختيار استاذه، ولو لم يرزق كردعلي طبقة مثل الشيخ طاهر الجزائري لتغيرت وجهة ثقافته»(١) وقال «لقد وقف كردعلي على بواطن أستاذه وظواهره وامتحن أخلاقه وطبائعه، وعرف عقله وفهمه وذوقه وحبه وشعوره، ولم يذهب عنه شيء من غريب عاداته، فتراه في كنوز الأجداد كأنه لا يزال يعيش بين ظهرانينا، كأنا لا نزال نرى حركاته وسكناته»(٢).

وقال الأستاذ حسني سبح رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق عن سلفه الكردعلي «وقيّض الله لهذا الشاب الموهوب من يهديه سواء السبيل في جميع نواحي الحياة، ذلكم هو الشيخ طاهر الجزائري الذي قال عنه الاستاذ الرئيس إنه صدر الحكماء، وإنه من أشرب قلبي حب العرب وهداني إلى البحث في كتبهم. فسار كردعلي على هدي أستاذه، واقتفى أثره فأكثر من المطالعة في كتب السلف وقرنها بمطالعة بعض المجلات التركية والفرنسية التي كانت تصل إلى يده، فدب الوعي فيه وأخذ على نفسه إنقاذ وطنه مما آل إليه من فساد، وتربّى على يدي ذاك الأستاذ الجليل حفنة من المستنيرين والمثقفين الذين كانوا يتحلقون حوله ويغترفون من معين علمه»(٣).

وقال أنور الجندي «كان كرد علي يتعامل مع علماء الأزهر على النسق الذي أشاده وأعلاه في الشام الشيخ طاهر الجزائري بالنسبة للتحرر من البدع والتقليد، وهو أثر كان قائما في مصر أيضا عن طريق الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا»(٤).

وقال : «ولا ريب في أن أسلوب حياة الشيخ طاهر الجزائري يعطينا كثيراً

---

(١) محاضرات عن محمد كردعلي لشفيق جبري ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق ص ٧١.

(٣) مهرجان ذكرى مرور مئة عام على ولادة الاستاذ الرئيس ص ٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٧١.

مما نود أن نتعرف إليه في حياة كردعلي من إبائه وتعاليه على التبعية والتزلف ويؤكد كردعلي وهو يستعرض حياة الشيخ الجزائري هذا المعنى ويومىء إلى إطرائه في حياته هو حين يقول «ولا أكون إلى المبالغة إذا قلت إن عزة النفس وهو الخلق الذي ندر في علماء المسلمين لعهدنا، كان مما تفرد به، فقد كان له إباء الملوك الصالحين وزهد الزاهدين العابدين» وهو شبيه به في عقد الصلات الواسعة مع كل أهل العصر على اختلاف أديانهم وجنسياتهم(١)، وكان كذلك مثيلاً له وشبيهاً في قول كلمة الحق دون أن يخشى لومة لائم»(٢).

وقال جمال الدين الالوسي عن الاستاذ كردعلي: «كانت نزعة الإصلاح ذات جذور في أعماق نفسه بفضل فطرته وتربيته، ولأساتذته الفضل الأكبر في إذكاء هذه الروح وعلى رأسهم الشيخ طاهر الجزائري(٣).

فهذا كان أثر الشيخ طاهر في تلامذته ومخالطيه من الشباب رأينا أنموذجاً منه في واحد منهم هو الاستاذ محمد كردعلي.

ولقد كان للشيخ مثل هذا الأثر في كل الذين اتصل بهم اتصال تعليم وتوجيه وإرشاد، وكان له مثل هذا الأثر في كل مكان حلّ فيه سواء في الشام أو في مصر كما سنرى.

وصل الشيخ طاهر إلى القاهرة في سنة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧م وسكن في حي عابدين، وعاش عيشة زهد وكفاف، وقد رفض ما عرض عليه من عمل لدى الدولة، وكثيراً ما كان يبيع من كتبه ليأكل بثمنها.

على أن عدداً من علماء مصر وفضلائها عرفوا علمه وفضله وكانت لهم

---

(١) اقرأ نص الرسالة التي بعث بها المستشرق المجري كولد زيهر إلى الشيخ طاهر في ٥ من ذي الحجة ١٣١٧ هـ يسأله فيها عن (نقل بدعة الجماعات الذكرية من مصر إلى دمشق) وما يتصل بذلك، في مجلة الأزهر: مجلد عام ١٣٧٣ ص: ١٧٣.

(٢) مهرجان ذكرى مرور مئة عام على ولادة الأستاذ الرئيس: ص ١٦١.

(٣) المصدر السابق نفسه : ص ١٩٦.

معه صلات طيبة ومواقف نبيلة، وفي مقدمتهم أحمد تيمور باشا(١) وأحمد زكي باشا(٢).

ويحدثنا أنور الجندي عن أثر الشيخ طاهر في مصر فيقول. «والحق ان الشيخ الجزائري العملاق لم يكن قوي الأثر في هذه المجموعة من رجال الشام وحدها، ولكنه كان عميق الأثر في المجموعة التي عرفها وعاشرها في القاهرة خلال أربعة عشر عاماً اقامها في مصر، وقد ألهب وجدان من عاشروه، خاصة الأحمدان. أحمد تيمور وأحمد زكي باشا الملقب بشيخ العروبة، ليس باسلوبه وحديثه فحسب، ولكن بأسلوب عيشه ونظام حياته، فقد عاش في مصر لا يقبل عطاء من أحد مهما جل أو صغر، وإنما جعل اعتماده في عيشه على الكتب التي اقتناها في حياته، فقد أخذ يبيع منها بالتدريج ويسمح لنفسه ببيعها إذا تأكد انها تحفظ في معاهد عامة كدار الكتب والخزانتين التيمورية والزكية في القاهرة(٣). فإن معظم نفائس خزانته نقلت إليها، وتمزز الشيخ أثمانها نحو أربع عشرة سنة وكان اشتراها في صباه بأثمان بخسة... »(٤).

---

(١) أحمد تيمور باشا (ت ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٣٠م) باحث عالم بالأدب واللغة والتاريخ له مؤلفات كثيرة كانت مكتبته تضم نحو ثمانية عشر الف مجلد، وقد ضمت بعد وفاته إلى دار الكتب المصرية. انظر ترجمته في مجلة المجمع العلمي العربي ٣٦٣/٨ و١١/١٢٩، والاعلام ١/١٠٠.

(٢) أحمد زكي باشا (ت ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٤م) من أسرة مغربية هاجرت إلى فلسطين ثم استوطنت مصر. لقب شيخ العروبة. كان من أكثر الناس ثقافة في عصره وخاصة في التاريخ والأدب واللغة الفرنسية. اهتم بإحياء التراث، وله عدد من المؤلفات. قال عنه الشيخ طاهر الجزائري «ليس على أديم الارض رجل عرف المدنية العربية الإسلامية كما عرفها أحمد زكي» انظر ترجمته في : (المعاصرون) ٤٨ ـ ٥٨ والاعلام ١/١٢٦.

(٣) انظر مقالا عنوانه «زهد الشيخ طاهر» في مجلة الزهراء ٣/٤٦٣ ـ ٤٦٥. جاء فيه «ومن عجيب أمره انه كان يرضى من دار الكتب المصرية ـ مثلاً ـ بنصف القيمة التي كان يمكن أن يحصل عليها من مثل المتحف البريطاني ثمنا لكتاب من كتبه إيثارا لبقاء ذلك الكتاب في الوطن الإسلامي على انتقاله إلى أوروبا. وكان يحرص كل الحرص على أن يكون الكتاب المخطوط في مكتبة عامة» الزهراء ٣/٤٦٣.

(٤) مهرجان ذكرى مرور مئة عام على ولادة الاستاذ الرئيس : ١٦٠.

وقال: «وأعتقد أننا في مصر ـ جماعة المفكرين ـ علينا دين كبير لأمثال الشيخ طاهر الجزائري ومحمد كردعلي وعبدالقادر المغربي ومصطفى الشهابي، رحمهم الله جميعاً وأجزل مثوبتهم»(١).

وقال «وإنا لنعترف في مصر بفضل هذه الأسرة الشامية التي عاشت في تلك الفترة قبيل بدء هذا القرن وخلاله، والتي كان لها في الصحافة والثقافة أعظم الأثر، وخاصة أسرة الشيخ الجليل طاهر الجزائري وتلاميذه وأحبابه رشيد رضا وكردعلي ومحب الدين الخطيب وعبد القادر المغربي. ذلك أن هذا الشيخ هو بمثابة العروة الوثقى لهذه الجماعة التي جددت الفكر، وجددت السنة، وأقامت منهج الفكر الإسلامي الحديث على أصوله الأصيلة ووفق جوهره الأمثل»(٢).

بقي الشيخ طاهر في مصر ثلاث عشرة سنة عاد بعدها إلى دمشق فعين مديراً للمكتبة الظاهرية (١٩١٩م) واختير عضواً في المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية اليوم) ومات في اليوم الرابع عشر من ربيع الثاني سنة ١٣٣٨ هـ (كانون الثاني ـ يناير ـ من عام ١٩٢٠) بعد أربعة أشهر من عودته ودفن في سفح جبل قاسيون المطل على دمشق في المدفن المعروف بمدفن نبي الله ذي الكفل، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام.

ولعل خير ما يوضح صورة الشيخ طاهر، ويكشف أوجه نشاطه الفكري والإرشادي والتثقيفي، ما ذكره عنه معاصروه من أصدقائه وطلابه، ولكل منهم مجاله واختصاصه ومنزلته في ميدانه، وما نادى به الشيخ ودعا إليه من أفكار

ونورد فيما يلي طائفة من آراء معاصريه وعارفيه، وطائفة من آرائه وأقواله.

---

(١) مهرجان ذكرى مرور مئة عام على ولادة الأستاذ الرئيس : ١٧٦.

(٢) المصدر السابق : ١٥٩.

الشيخ طاهر في نظر معاصريه :

١ ـ الشيخ طاهر دائرة معارف.

قال تلميذه الشيخ محمد سعيد الباني(١) إن الشيخ طاهراً «جمع بين المعقول والمنقول، ومزج القديم بالحديث،وأخذ من كل علم لبابه ونبذ لفاظته، وكان عنده من كل علم خبر، فهو دائرة معارف ومفتاح علوم، وكشاف مصطلحات الفنون، وقاموس الأعلام(٢).

٢ ـ الشيخ طاهر هو الأثر الباقي والمثال الحي والصورة الناطقة لما كان عليه سلفنا الصالح.

وقال صديقه العلامة أحمد زكي باشا(٣) «كنت أرى في الشيخ طاهر الأثر الباقي والمثال الحيّ والصورة الناطقة لما كان عليه سلفنا الصالح من حيث الجمع بين الرواية والدراية في كل المعارف الإسلامية، وبين الدأب على نشرها بعد التدقيق والتمحيص واستثارة خباياها وإبراز مفاخرها»(٤).

٣ ـ الشيخ طاهر يشكل أكبر حلقة أدبية وثقافية.

وقال الأمير مصطفى الشهابي(٥): «في تلك المدة التي قضاها الشيخ

---

(١) محمد سعيد بن عبدالرحمن الباني، من أدباء دمشق في العهد العثماني، كان من تلامذة الشيخ طاهر المعجبين به، له كتاب «تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر» توفي بدمشق سنة ١٣٥١ هـ ـ ١٨٧٧م. وانظر الاعلام ٦/١٤٣.

(٢) تنوير البصائر : ٧٣.

(٣) تقدمت ترجمته .

(٤) كنوز الأجداد : ١٥.

(٥) مصطفى بن محمد الشهابي، عالم لغوي، حصل على شهادة في الزراعة من فرنسا. رأس المجمع العلمي العربي وتولّى وزارة المعارف ووزارة المالية، وعمل سفيراً لسورية في مصر، له مؤلفات منها: الألفاظ الزراعية، القومية العربية. الاستعمار، توفي بدمشق سنة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦م. انظر الأعلام ٧/٢٤٥.

طاهر الجزائري بالشام كان يتحلق حوله في دمشق صفوة المتعلمين والنبهاء والمفكرين العرب، فتألفت من جمعهم أكبر حلقة أدبية وثقافية، كانت تدعو إلى تعليم العلوم العصرية ومدارسة تاريخ العرب وتراثهم العلمي وآداب اللغة العربية، والتمسك بمحاسن الأخلاق الدينية، والأخذ بالصالح من المدنية الغربية»(١). و«كانت حلقة الشيخ تضم عدداً من الشيوخ والشباب النابهين، وكان منهم الشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ عبدالرزاق البيطار، والشيخ سليم البخاري، ورفيق العظم، ومحمد كردعلي، وشكري العسلي، وعبدالوهاب المليحي (الانكليزي)، وعبدالحميد الزهراوي، وسليم البخاري، ومحمد علي مسلم، وعبدالرحمن الشهبندر، وفارس الخوري، ومحب الدين الخطيب»(٢).

٤ ـ الشيخ طاهر إمام في علوم اللغة والأدب وخزانة علم متنقلة، ولولاه لتأخرت نهضة الشام أكثر من نصف قرن.

وقال تلميذه محمد كردعلي(٣) «إنه لينذر في المتأخرين من علماء دور الانحطاط الفكري نبوغ رجل مثله وعى صدره من ضروب المعارف ما وعى وطبق مفاصل الشريعة مع علوم المدنية، فقد كان متضلعاً من علوم الشريعة وتاريخ الملل والنحل، منقطع القرين في تاريخ العرب والإسلام وتراجم رجاله.

كان إماما في علوم الأدب واللغة، إذا سألته حلّ مسألة تظن الشيخ لا

---

(١) القومية العربية، نقلا عن كتاب الشيخ طاهر للدكتور عدنان الخطيب : ١٩.

(٢) الشيخ طاهر: ٢٤ وتاريخ علماء دمشق ١/٣٦٩.

(٣) محمد بن عبدالرزاق كردعلي، مؤسس المجمع العلمي العربي بدمشق، وأول رؤسائه، واحد الكتاب المثقفين في عصره. ولد من أب كردي وأم شركسية. وتخرج بالشيخ طاهر الجزائري فكان دائم الثناء عليه والاعتراف بفضله. له عدد من المؤلفات منها: خطط الشام والإسلام والحضارة العربية. دمشق مدينة السحر والشعر. كنوز الأجداد المعاصرون. المذكرات. توفي بدمشق سنة ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣م ترجمته في المذكرات. ومهرجان ذكرى مئة عام على ولادة الأستاذ الرئيس. (والأستاذ الرئيس هو اللقب الذي اشتهر به كردعلي) والأعلام ٦/٢٠٢ ومحاضرات عن محمد كردعلي لشفيق جبري.

يعرف غير هذا العلم، وإذا استرشدته في الوقوف على مظان موضوع تريده أطلعك من ذلك في الحال على ما لا يتيسر لغيره الظفر به بعد الكشف عنه أياماً.

وهكذا هو في علوم الشريعة ولاسيما التفسير والحديث والأصول»(١) «وهو خزانة علم متنقلة... وقل أن يدانيه أحد في علم الكتب ووصفها ومؤلفيها وأماكن وجودها»(٢).

وقال: «أستاذنا الشيخ طاهر في هذه الديار ـ الشام ـ كالأستاذ الإمام محمد عبده في مصر» ولقد «سعى الشيخ طوال حياته لنشل المسلمين من سقطتهم، ونشر العلوم القديمة والحديثة بين أبنائهم، ولولا ما قام به من التذرّع بجميع ذرائع الإصلاح لتأخرت نهضة المسلمين في الشام أكثر من نصف قرن»(٣).

لقد كان الشيخ طاهر شعلة نشاط عربي وإسلامي، ثقافي وفكري وإصلاحي، وكان واحداً من أكثر رواد النهضة أثراً في بلاد الشام. وكان أثره في تلامذته بالغاً، فلقد نعاه تلميذه رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق الأستاذ محمد كردعلي فقال. «فجع مجمعنا العلمي لأول نشأته بعضو عظيم من أعضائه، ومفخرة من مفاخر هذا الشرق، وإمام نابغة بعلوم الدين والدنيا، أستاذنا وحامل لواء المعارف في ديارنا، الشيخ طاهر الجزائري. قضى نحبه في اليوم الرابع عشر من ربيع الثاني ١٣٣٨ هـ (٥ كانون الثاني) سنة ١٩٢٠»(٤).

وحين أصدر الأستاذ كردعلي كتابه كنوز الأجداد عام ١٩٥٠م بعد وفاة شيخه الجزائري بثلاثين سنة، لم ينس أن يهديه إليه فقال :

---

(١) كنوز الأجداد : ١١.

(٢) كنوز الأجداد : ١٥.

(٣) الشيخ طاهر : ١١٦.

(٤) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ١/١٧ ـ ٢١.

«الإهداء: إلى روح من أشرب قلبي حبَّ العرب وهداني إلى البحث في كتبهم، صدر الحكماء، سيدي وأستاذي العلامة الشيخ طاهر الجزائري، أهدي كتابي كنوز الأجداد» ٤ شوال سنة ١٣٦٩ هـ ـ ١٨ تموز ١٩٥٠ .

٥ ـ الشيخ طاهر منشىء المدارس في بلاد الشام : والساعي إلى جعل العربية لغة التعليم في العهد العثماني:

وقال محب الدين الخطيب(١) عن الشيخ طاهر «إنه مؤسس كل ما تأسس في سورية ولبنان وفلسطين من مدارس أميرية زمن ولاية مدحة باشا وولاية حمدي باشا الذي جاء بعده. وقد تمكن بدهائه أن يجعل العربية لغة التعليم إلى أن غلب على أمره وكفت يده وجعل التعليم فيها بالتركية»(٢).

وقال الاستاذ الخطيب ذلك الصحفي المصلح أيضا «من هذا الغريب الصابر الدائب الحكيم، الشيخ طاهر الجزائري عرفت عروبتي وإسلامي»(٣)

٦ ـ الشيخ طاهر شيخ أحرار العرب وصاحب الفضل في تنوير الأبصار والبصائر:

ذكر فخري البادروي(٤) في مذكراته تحت عنوان «عيون تتفتح» أسماء

---

(١) محب الدين بن أبي الفتح محمد بن عبدالقادر الخطيب، كاتب إسلامي وداعية إصلاح، كان له نشاط ثقافي واجتماعي واسع. شارك في تحرير عدد من الصحف في غير ما بلد من البلاد العربية. أصدر مجلتي الفتح والزهراء، وتولى تحرير مجلة الأزهر. أسس المكتبة السلفية ومطبعتها بالقاهرة. له عدد كبير من المؤلفات. مات سنة ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩م. ترجمته في الأعلام ٥/٢٨٢.

(٢) الشيخ طاهر : ٤٢.

(٣) مقدمة ديوان (مجد الإسلام) نقلا عن (الشيخ طاهر) للدكتور الخطيب ٨٧.

(٤) أحد الزعماء الوطنيين في سورية، عرف بنضاله ضد الاستعمار الافرنسي مات في ١٩٦٦/٥/٢. له ترجمة مفصلة في كتاب «فخري البارودي» لنهال بهجة صدقي ـ بيروت ١٩٧٤.

رجال كانوا يفتحون عيون الشباب ويبثون الوعي وقال: «وعلى رأسهم شيخ أحرار العرب ذلك الحين الشيخ طاهر المغربي الجزائري، وهو شيخهم وشيخنا، وله أكبر الفضل في تنوير الأبصار والبصائر ودفع العرب في طريق التقدم. وهو أول من فتح مدارس البنات في دمشق»(١).

وقال: «وإذا كان من فضل لأحد عليّ في توجيهي من الناحية الوطنية فهو أولاً للشيخ طاهر الجزائري المغربي أستاذنا وإلى تلامذته الأحرار»(٢).

٧ ـ الشيخ طاهر رائد نهضة وداعية يقظة :

قال الدكتور عدنان الخطيب : إن الشيخ طاهراً أحد ثلاثة ترتبط بهم النهضة الحديثة في مصر والشام، وتدين لهم البلاد العربية والإسلامية بإيقاد أول شعلة أيقظت العرب والمسلمين من سباتهم وأسمعتهم دعوة الإصلاح الديني، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والشيخ طاهر الجزائري»(٣).

على أن من الجدير بالذكر هنا أن هؤلاء الثلاثة الافغاني وعبده والجزائري لم يكونوا متماثلين في العلم أو الفكر أو الاتجاه، ولقد ذكر الدكتور الخطيب نفسه أنه لم يقم أي تجاوب روحي أو علاقة بين الافغاني والجزائري. وكأن الواحد منهما لم يسمع بالآخر»(٤).

من آراء الشيخ طاهر وأقواله :

١ ـ لا غضاضة في اقتباس ما ينفع :

قال الشيخ طاهر في رسالة بعث بها إلى تلميذه وصديقه محمد كردعلي

---

(١) مذكرات البارودي ١/٥٨.

(٢) مذكرات البارودي ١/٧٩.

(٣) الشيخ طاهر : ١١٩.

(٤) المصدر السابق : ١٢٣.

مؤرخة في ١٩ من صفر سنة ١٣٢٨ هـ «إن الاقتباس من الأمم الراقية دليل على النباهة، لاكما يظن البله من أن الاقتباس غضاضة.

ونريد بالاقتباس ما يشعر به هذا اللفظ من تلقي الامور النافعة، لا كما يظنه المتكايسون من أن الأمم الراقية ينبغي أن يؤخذ عنها كل شيء حتى أداهم الأمر الى أن يقلدوهم في الامور التي يودون هم أن يخلصوا منها»(١)

٢ ـ الياس قتال والحكمة في الثبات :

«ينبغي أن تمحو من لوح الفكر لفظ (اليأس) فإنه أضر شيء، واثبت ففي الثبات جلّ الحكمة إن لم نقل كلها»(٢).

٣ ـ تاليف الكتب ليس شهوة :

«لا فائدة اليوم من التاليف إلا إذا اتى المؤلف باختراع جديد، أو أبدع بأسلوب جديد..»(٣).

ولو وعى هذا القول كثير من المؤلفين اليوم لاستراحوا وأراحوا. فما أكثر الذين يصدرون الكتب لا يصدورنها إلا شهوة أن تزين أسماؤهم أغلفة كتبهم أو قل العكس إن شئت تكن أكثر صواباً.

٤ ـ العداوة في محلها أجدى من المحبة من غير وجهها :

«إن العداوة في محلها أجدى عندي من أن أكسب المحبة من غير وجهها. وإن معاداة الغشاشين لي مما يسرني كما أن محبتهم لي مما يسوءني»(٤).

---

(١) كنوز الأجداد : ٣٤.

(٢) كنوز الأجداد : ٣٧.

(٣) تاريخ علماء دمشق : ١/٣٧٥

(٤) كنوز الأجداد : ٤١.

٥ ـ عالم الشريعة عليه أن يستقل بمعاشه ويستغني عن الحكومة والسلطان:

«تعلّموا العلم، وتعلّموا معه صناعة تعيشون بها حتى لا تقفوا على أبواب السلطان تستجدون الوظائف والجرايات»(١).

«وعلى كل طالب علم إسلامي أن يتعلم صناعة أو تجارة أو نحو ذلك من أسباب المعاش ليستغني عن الناس وعن تكفف العظماء ومدّ اليد إلى الأوقاف..

إن العلم الإسلامي يطلب لذاته وفائدته في الدارين، لا للتكسب به عند السلاطين والحكومات»(٢).

ورحم الله الشيخ طاهراً ما كان أبعد نظره، وما كان أشد حرصه على بقاء الإسلام وأحكامه في عزة ومنعة نائيين عن هيمنة السلطان ومن هو دون السلطان.

وماذا كان يقول لو رأى ما نراه اليوم من إذلال الحرص أعناق الرجال، ومن تسخير الدّين للدنيا، ومن ليٍّ اعناق النصوص الشرعية لتوافق أهواء السلاطين، ويرى ما دون ذلك من إراقة ماء الوجه للحصول على إمامة مسجد أو خطبة جمعة لقاء دريهمات من وزارة الأوقاف؟!.

٦ ـ التاريخ الهجري من شعارات أمتنا ويجب التزامه :

قال الشيخ طاهر في رسالة بعث بها إلى الاستاذ محمد كردعلي وقد سأله عن التاريخ الهجري وذكر له انتقاد بعضهم استعماله إيّاه : «عجب لمن يسعون في أن نهجر التاريخ الهجري، ويفاتحوننا في ذلك كأنهم لا يعلمون أنا نعلم ما يرمون إليه عن بعد.

---

(١) تاريخ علماء دمشق ٣٧٨/١.

(٢) كنوز الأجداد : ٢١.

لكل أمة شعار إذا تركته طمع فيها واستضعف جانبها، وربما صارت مدمجة في غيرها، وقد سعى أناس منذ عهد بعيد في أن يضعفوا ما يقوي أثر الإسلام عموما والعرب خصوصا فنجحوا بعض النجاح فطمعوا في ان يقضوا عليه ـ فلم يجدوا أقرب إلى ذلك من إضعاف أمر اللغة العربية والسعي في تبديل خطها والتزهيد في الكتب التي كتبت بها، فجعلوا ذلك دأبهم وديدنهم حتى أثروا في كثير من أبناء جلدتنا الذين يظنون أنهم على غاية من الذكاء والوقوف على أسرار الأمم فكان ما كان مما هو معروف.

ثم زاد الأمر فطمعوا في تبديل التاريخ الهجري، وساعدهم على ذلك (جبت) مصر، ففرحوا فرحاً لا مزيد عليه، وقال بعضهم الآن شفينا الغليل من هذه الأمة! غير أن كثيراً ممن انتبه إلى هذا الأمر سعى في إعادته على قدر الإمكان فامتعض أولئك القوم وصاروا يلمزون من كل من يسعى في ذلك.

وليت شعري كيف يلام المسلم على أن يؤرخ كتابه بالتاريخ الهجري فهل انقرض التاريخ الهجري؟ وهل يريدون أن ينقرض وأصحابه أحياء؟»(١)

ونستخلص مما سمعناه من أقوال المعاصرين للشيخ طاهر وآرائهم فيه، ومما عرفناه من آثاره وقرأناه له أنه كان عالما واسع العلم، ومصلحا كثير النشاط، وأنه كان أستاذا يثقف، ومرشداً يوجه، ومربيا ينشيء جيلاً على العلم النافع والشرع القويم والسلوك الفاضل، وإن أبرز ما اتصف به وقام به هو:

١ ـ أنه جمع العلم إلى العمل فكان عالماً ومعلّما وداعية إصلاح، ورائد نهضة

٢ ـ أسس المدارس ورعاها بالتعليم والتأليف والتوجيه.

٣ ـ ألف الكتب النافعة للكبار والمختصين، والرسائل الصغيرة للمبتدئين والناشئين.

---

(١) كنوز الأجداد ٤٠ ـ ٤١.

٤ ـ جمع الكتب واستنقذ المخطوطات وصانها في المكتبات العامة.

٥ ـ أحيا عدداً كبيراً من الكتب التراثية النافعة، فنشر بعضها بعنايته، وسمَّى كثيراً منها داعياً إلى إحيائه ونشره.

٦ ـ دعا إلى دراسة التاريخ الإسلامي وإذاعة خبايا الحضارة.

٧ ـ دعا إلى الاقتباس من الامم الراقية فيما يعود بالنفع على العلم والعمران، مع المحافظة على الأخلاق الدينية والتربية الصحيحة.

٨ ـ شجع على إنشاء الصحف والمجلات وشارك في تحرير بعضها.

٩ ـ نشر الوعي الثقافي والفكري والوطني بين الشباب.

١٠ ـ دافع عن اللغة العربية وتمكن من جعلها لغة التعليم الرسمي حتى غلبته سياسة التتريك. وألف في خصائص حروف العربية وألفاظها واشتقاقها.

مصادر ترجمة الشيخ طاهر الجزائري

١ ـ الأدب العربي المعاصر في سورية ـ سامي الكيالي، القاهرة ١٩٥٩.

٢ ـ الاعلام ـ خير الدين الزركلي ـ ط ٧ بيروت ١٩٨٦.

٣ ـ أعلام الأدب والفن ـ أدهم الجندي.

٤ ـ أعلام الجزائر ـ عادل نويهض ـ بيروت ١٩٧١.

٥ ـ أعيان دمشق ـ جميل الشطي ـ ط ٢ دمشق ١٩٧٢.

٦ ـ تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري ـ محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة ـ دمشق ١٩٨٦.

٧ ـ تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر ـ محمد سعيد الباني ـ دمشق ١٩٣٠.

٨ ـ حوادث دمشق للبديري ـ مقدمة د. أحمد عزة عبدالكريم ـ القاهرة ١٩٥٩.

٩ ـ السابقون ـ قدري القلعجي ـ بيروت ١٩٥٤.

١٠ ـ الشيخ طاهر الجزائري رائد النهضة العلمية في بلاد الشام ـ د. عدنان الخطيب ـ القاهرة ١٩٧١.

١١ ـ كنوز الأجداد ـ محمد كردعلي ـ دمشق ١٩٨٤.

١٢ ـ مذكرات البارودي ـ فخري البارودي ـ دمشق ١٩٥١.

١٣ ـ المعاصرون ـ محمد كردعلي ـ دمشق ١٩٨٠.

١٤ ـ معجم المؤلفين ـ عمر رضا كحالة ـ بيروت ـ بلا تاريخ.

١٥ ـ معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ـ سركيس ـ القاهرة بلا تاريخ.

١٦ ـ هدية العارفين ـ البغدادي ـ دمشق ١٩٨٢.

المجـــلات :

١ ـ مجلة الأزهر ـ صفر ١٣٧٣ ص ١٧٣.

٢ ـ مجلة الزهراء ـ ٣/٤٦٣ ـ ٤٦٥.

٣ ـ مجلة فتاة الشرق ١٤/١٧٢ ـ ١٧٤.

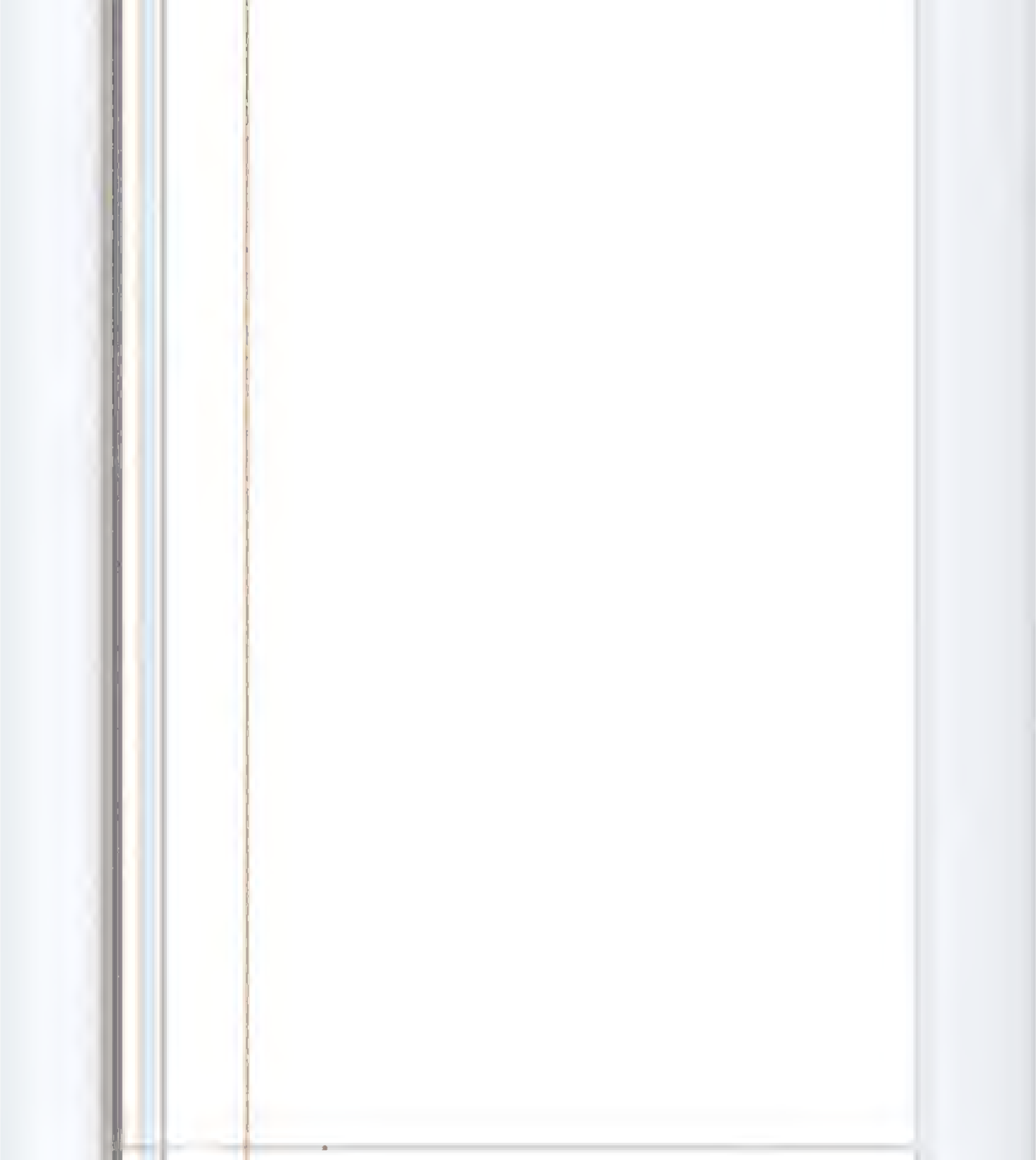
٤ ـ مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (الآن: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق) ١/١٧. و٣/١٧١ و٨/٥٧٧ ـ ٥٩٦ و٦٦٦ ـ ٦٧٩.

٥ ـ مجلة المشرق ١٨/١٤٤ ـ ١٤٨.

٦ ـ مجلة المقتطف ٥٦/١٦٤ ـ ١٦٦ و٢٩٧ ـ ٤٠٤.

٧ ـ مجلة المنار ٢٢/٦٣٥ ـ ٦٤٠.

٨ ـ مجلة الهلال ٢٨/٤٥١ ـ ٤٥٦.



الحداثة العربية المعاصرة
حقيقتها وملامحها

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب*

تمهيـــد :

وقفنا في بحث سابق في هذه المجلة(١) على الحداثة الغربية، فتعرّفنا حقيقتها، وتقرّينا ملامحها، فإذا هي أبعد من نزعة في الأدب والفن، إنها محاولة لإقامة نظام معرفي كامل للحياة والكون والإنسان، ينطلق من مفاهيم مادية علمانية، ويمثل قلق الإنسان الغربي وحيرته، وفقدانه الطمأنينة والأمان، وشكه ـ بعد أن انتبذ الإيمان بالله ـ في أية مثل دينية، أو خلقية، أو اجتماعية. وفي مُناخ حرص دؤوب على اطّراح ما عده الغربي قيوداً و أغلالاً، وسعي حثيث إلى التطوير والتغيير، ولدت الحداثة في الغرب، نزعة جديدة في الفكر، والفن، وقضايا الإنسان والحياة عامة، ومثلت العقود الثلاثة أو الأربعة الأولى من القرن العشرين، ثم غدت بعد مدة يسيرة فكراً ميتاً تلعنه موجة ما بعد الحداثة كما لعنت هي جميع ما كان قبلها.

وفشت في أدبنا العربي المعاصر فاشية هذه النزعة، وصدر عنها إبداعاً وتنظيراً، كثير من الأدباء والنقاد العرب على اختلاف مشاربهم الفكرية والسياسية والاجتماعية، ومثّل غرق أدبنا المعاصر في موج هذه النزعة الغربية المدمرة وجهاً آخر من وجوه الانبهار بالغرب، والشلل التام أمام أفكاره ومعتقداته التي تخالف عن أفكارنا ومعتقداتنا كل المخالفة.

وهذا البحث دراسة للحداثة العربية المعاصرة التي أخذت عن الفكر الغربي كل شيء تقريباً، فتجلّت فيها ـ على نحو لا تخطئه العين ـ ملامح حداثته، فإذا هي نسخة منه، بل قد يغلو القوم عندنا في بعض الأفكار أكثر مما

---

* أستاذ الأدب والنقد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي.

(١) العدد السادس : ١٩١ ـ ٢١٩.

يغلو فيها أولئك، ويتحمسون للدفاع عن الدار أكثر من حماسة أصحابها أنفسهم.

وأنبّه في البدء على أن صورة هذا البحث الذي يريد إثبات براءة تراثنا الأدبي الفكري من أية صلة تاريخية له بهذه الحداثة العربية المعاصرة، كما يحاول أن يروّج لذلك قوم، لن تكتمل إلا في ضوء قراءة ما كتبناه عن الحداثة الغربية، إذ سيدرك القارىء عندئذٍ مصدر كل فكرة يُنادى بها في أدبنا الحديث إدراكاً لا يختلج فيه الشك.

كما أنبّه على أن هذا البحث توفّر على دراسة الحداثة العربية كما تتجلى في أفكار أبرز رادتها، الذين يحتلون أماكن الصدارة في أدبنا المعاصر، ويقال إنهم الأعلام فيها، والذين لا تذكر الحداثة إلا مقترنة بهم، ولا سيما فيما هو ذائع مشهور من النماذج والأسماء. وإذا اعترض معترض بأن هنالك حداثة أخرى، صورتها أكثر أصالة وصدقاً من هذه؛ أقررنا بذلك، ولكننا ذكرنا ـ في الوقت ذاته ـ أن صوتها واهن ضعيف، لا يكاد يسمع به عامة الناس، وأما صخب الأولى وضجيجها الإعلاميان ـ بسبب امتلاكها ناصية المنابر الثقافية المؤثرة ـ فهما المهيمنان على خطوات الأدب العربي الحديث، ودروب توجيهه، وإذا أطلق هذا المصطلح لم يكد جمهور المتلقين يعرف غيرها.

الحداثة العربية نسخة من الحداثة الغربية :

إن الحداثة العربية المعاصرة ـ كما ترسمها ريشة الذين يُنظر إليهم على أنهم رادتها وكبراؤها ـ نسخة من الحداثة الغربية، تغترف من الآخر،وتصدر عن ينابيعه المختلفة، لا صدور حوار أو مناظرة، بل صدور انصياع وفقدان هوية.

يقول غالي شكري «إن الخطاب الكهنوتي للحداثة (العربية) يتخذ من الغرب إطاراً مرجعياً»(١).

---

(١) مجلة الناقد، عدد تموز (١٩٨٩) ص ٥٣، من مقال «الحداثة بلا كهنوت».

ويقول باحث آخر. «تشكل الخطابات القومية والليبرالية والماركسية المصادر الإيدلوجية الكبرى التي صبغت الحداثة»(١).

ويشير باحث إلى تعدد دلالات الحداثة في الكتابات العربية، وتوفر كم هائل حولها في جانبيها النظري والتطبيقي، وهي «تعود في معظمها إلى نفس الإطار المرجعي من الكتابات في الحضارة الغربية في تحليلها اللغوي والفكري»(٢).

وبدت مشكلات الآخر وهمومه وثقافته هي المهيمنة على عقول القوم عندنا، وكأننا جزء منه، أو وجه من وجوهه، يقول أحمد عبدالمعطي حجازي في رسم صورة التبعية إن أي مثقف غربي سيصدم «صدمة عظيمة حين يقدر له أن يشهد مجلساً من مجالسنا، لأنه سوف يفاجأ بأننا نتحدث عن ثقافته هو لا عن ثقافتنا، وسوف يفاجأ فوق ذلك بأننا نتحدث عن ثقافته بثقة لا يعهدها في نفسه أو في أساتذته المختصين»(٣).

وفي غيبة الإحساس بالهوية الذاتية، والذوبان في الآخر، أو لعله من باب تسويغ هذا الذوبان، ردد بنو الحداثة عندنا مزاعم الغرب في أن حداثته هي قضية العصر، وأنها صيغة معرفة عالمية إنسانية، والمشروع الحضاري المُتَصوَّر للبشرية جمعاء، على اختلاف أجناسها وأديانها ومعتقداتها، فهذا يوسف الخال ـ أحد أبرز بني الحداثة عندنا ـ يتبنى رأي الغرب في أن حضارته إنسانية كونية شاملة، فينظر إلى الحداثة ـ كما يقول عنه أحد الباحثين(٤) ـ «عبر الغرب الليبرالي، إذ يحضر الغرب في هذه النظرة بوصفه عالمياً، كونياً، وشاملاً، ويعود ذلك بالنسبة للخال إلى أن الغرب نتاج العقل الذي يتميز بكونية

---

(١) مجلة الناقد، العدد العاشر (نيسان: ١٩٨٩) ص ٢٠، مقال محمد جمال باروت.

(٢) رمضان بسطاويسي، قضايا وشهادات (الحداثة ٢) ص ١٨٨، وانظر محمد عابد الجابري في كتابه «التراث والحداثة» ص ١٦.

(٣) مجلة إبداع، عدد نوفمبر (١٩٩٢) ص ٤.

(٤) محمد جمال باروت، قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

وشمولية قوانينه، ومن هنا فإن حضارته ليست غربية إلا بالمعنى الجغرافي، في حين أنها إنسانية بالمعنى المعرفي الثقافي.. الحضارة الغربية هي حضارتنا نحن بقدر ما هي حضارة الفرنسي والألماني والروسي، إلخ. ونحن لا قيمة لنا في العالم العربي إن بقينا خارجها، ولم نتبنّها من جديد، ونتفاعل ونفعل بها. إن هذه الحضارة هي نحن بقدر ما هي هم...».

ويضرب الخال في أوهام تاريخية بعيدة، تحمل معنى التنكر لهويتها الحضارية، كما تحمل معنى التمويه والتزييف، إذ يتجاهل أثر الإسلام والثقافة العربية في تكوين العقل العربي، ويرده إلى جذور إغريقية. ويرى ـ كما يقول الباحث السابق ـ أنه «في جوهره ، عقل إغريقي ـ غربي ـ وهو يذكرنا بطه حسين ـ إذ إنه عقل متوسطي، تكونت روابطه الأولى مع العالم الإغريقي ـ الغربي منذ مراجعه في فينيقيا وما بين النهرين ـ الهلال الخصيب ـ ويعني ذلك في المحصلة أن الاندماج بالعالم الحديث، الذي هو نتاج العقلية الإغريقية ـ الأوروبية، ليس سوى عودة إلى جذور العقل العربي المتوسطي وينابيعه الأولى المرتبطة بهذه العقلية، وبذلك يبدو الاندماج بالغرب وكأنه استكشاف للهوية القومية الحضارية نفسها، فالعقل العربي في اندماجه بالغرب يستعيد منه ما كان أعطاه له، ويعود ذلك بالنسبة للخال إلى أن هذا العقل متوسطي، أي إغريقي المعرفة. وتبدو طريقة تفكير الخال هنا قريبة جداً من طريقة تفكير طه حسين في «مستقبل الثقافة»(١).

ويمضي غالي شكري ـ على درب الخال ـ في ترسيخ هذا الاستعلاء الغربي، وفي بسط نفوذ التلاشي في الآخر، فيتحدث عن عالمية الحداثة الغربية، وعن مفاهيمها الكونية الشاملة التي لا بد من الانحناء أمامها يقول «ليس هناك حداثة واحدة، بل عدة حداثات. والحداثة مفهوم شامل، وليست منهجاً أدبياً. الوضعية، والماركسية، والوجودية، والبنيوية، هي مفاهيم شاملة، تحلل التاريخ والمجتمع والثقافة جميعاً..»(٢).

---

(١) السابق : ٢٥٦.

(٢) مجلة الناقد، العدد التاسع (آذار : ١٩٨٩) ص ١٥ من مقال الحداثة والنفط.

ويقول في موضع آخر. «الحداثة منطلق جديد لرؤية العالم.. والحداثة عالمية بمعنى الروح التي تشيعها الرؤية الجديدة للعالم، كعالمية الثورتين الفرنسية والروسية، وكعالمية اكتشاف البارود، وكروية الأرض، وكعالمية الموسيقى أو الأدب أو الرسم والنحت...»(١).

ومثلما يحاول عبيد الفكر الغربي الليبرالي الإيهام بعالمية حداثته، ويدعون إلى التزامها عقيدة جديدة للحياة والكون والإنسان، يعزف على الوتر نفسه عبيد الفكر الغربي الماركسي، فيعلنون عالمية الماركسية، ويهاجمون المفهوم الليبرالي للحداثة، طارحين أنفسهم بديلاً، مدّعين وصال ليلى، وأن فكرهم هو الصيغة المعرفية الكونية الشاملة. يقول ماركسي لينيني كما يسمي نفسه(٢):

«إن الحداثة ـ كفعل ماركسي ـ ستكون أشمل لمناحي الحياة البشرية من الحداثة المستندة إلى شرط الغربنة الليبرالي وهي بالتالي حداثة إنسانية الجوهر، ليس بالمعنى الغامض لمبدأ حقوق الإنسان في الغرب، بل في معنى الإنسان الاشتراكي المحصن ضد الجوع والرق والبغاء..».

ويمضي أرباب الحداثة الماركسية (المحصّنة) في تسفيه الحداثة الليبرالية، وفي الطعن في بعض رموزها، والتشكيك في انتمائهم القومي، والتنبيه على الانفصام الحاد بين التقدمية والوطنية عندهم، فهذا الماركسي اللينيني السابق يشير إلى اثنين من كبراء رموز الحداثة الغربية الليبرالية، هما طه حسين والزهاوي، ويقول عنهما :

أنا أعرف أن طه حسين ـ كمفكر حر أسس للحداثة العربية ـ «حسم خياره السياسي بالانتماء لحزب الوفد، قائد الحركة الوطنية في ثورة يوليو، مما جعلني أميزه عن مثقف إمبريالي مثل الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي الذي رابد الاحتلال البريطاني للعراق، وهاجم الوطنيين العراقيين الذين رفعوا

---

(١) مجلة الناقد، العدد الثالث عشر (تموز : ١٩٨٩) ص ٥٤.

(٢) هادي العلوي، قضايا وشهادات (الحداثة . ٢) ص ٩٣ ـ ٩٤.

السلاح بوجه الاحتلال، وهو ما لم يفعله طه حسين، إلا أن طـه حسين لا يملك بدوره صفحة وطنية تامة النقاوة، وكـان من لـوازم المـوضـوعيـة أن لا تهمل كتاباتنا عنه هذا الجانب. وأود أن أحيل هنا بالخصوص على موقفه من قضية فلسطين التي هزت شاعراً رومانسياً حالماً كمحمـود طـه المهنـدس، ومغنيـاً لا علاقة له بالسياسة كمحمد عبدالوهاب، وقد وصلت سلبية عميدنـا بخصـوص هذه القضية الوطنية والإنسانية الكبرى حد الامتناع عن نشر قصيدة للجواهري كتبهـا عـام (١٩٤٦) يحذّر فيهـا من احتمال ضيـاع فلسطين، وكـان قـد طلب بنفسه من الجواهري تزويده بنتاجه الشعري لينشره في «الكاتب المصري» ونشر الكثير منه عدا هذه القصيدة، وقد أخبرني الجواهـري شخصيـاً أن طـه حسين اعترف له عند لقائه معه عام (١٩٥١) في القاهرة أن اليهود الذين كانوا يعملون في المجلة لم يوافقوا على القصيدة. والحقيقة أن وطنية طه حسين أقـل رسـوخـاً من حداثته الفكرية. وهذه عقيدة مشتركة بين مثقفي العالم الثـالث نـاتجـة عن ازدواج الثقافة والإديولوجيا في مصدر حداثتنا الوحيد وهو أوروبا..»(١).

وهكذا يمضي فرسان الحداثة عندنا: من ميمم وجهه شطر ثقافة غـربيـة راسمالية، ومن ميمم وجهه شطر ثقافة شيـوعيـة مـاركسيـة(٢)، فـرحين بما لديهم ، يتنازعون وصال ليلى، فيدعي كل أن حداثته هي النظام المعرفي العـالمي الشامل، وهي العقيدة الجديـدة للبشريـة جمعـاء، متجـاهلين دين هـذه الأمة، ومثلها، وقيمها، وتراثها كله. داعين إلى التبعية الكاملة للغرب، مرسّـخين هيمنته الاستعمارية، موهمين أن تفوقه التكنـولـوجي يعطيـه حق الاستعـلاء الثقـافي، والزعم أن عقيدته الإيديولوجية هي النموذج المصطفى المؤهل ليحل محل عقائد الأمم الأخرى جميعها.

---

(١) السابق : ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) انظر شهادات بعض الأدباء والنقاد العرب على مصادر الحداثة العربية من الفكر الغربي، في بحثنا «الحداثة الغربية» ص ٢١٣ ـ ٢١٦ في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد السادس.

ملامح الحداثة العربية المعاصرة

ما الحداثة كما فهمها القوم عندنا؟ ما ملامحها وسماتها؟ وما صفات الإنتاج الفني الذي يوسم بهذا الميسم؟ وعلى أي نحو ينحو الأديب الذي يسمى «حديثاً» أو «حداثياً» كما يحلو لبعضهم أن يدعوه؟ وهل اختلفت المفاهيم التي دعا إليها أبرز الرادة عندنا عما رددته الحداثة الغربية من قبل حتى ننفي عن حداثتنا وصمة التبعية التامة للفكر الغربي؟

وإذا كان هذا المصطلح ـ في زعم بعضهم ـ عسير التحديد، مضطرباً، قلقاً، مفتوحاً، تتكون دلالته باستمرار(١)، فإن ثمة ملامح عامة تشكل الحداثة، ولا يلقى المتأمل عنتاً في تلمسها في الأعمال الحديثة، بل لا يحمل الإنتاج الأدبي شرف الانتساب إلى هذا التيار ما لم يقبس منها أقباساً. ومن أبرز هذه الملامح:

الحداثة عقيدة فكرية :

إن الحداثة العربية المعاصرة ليست مذهباً أدبياً، أو اتجاهاً فنياً أو مصطلحاً من مصطلحات النقد واللغة، أو نزعة تتعلق بالجدة والتطور واستخدام أشكال طريفة في الأدب والنقد تخالف عن المألوف، وتخرج على القديم المعهود كما يوحي بذلك اسمها، ولكنها أبعد من ذلك كله، وأوغل في الدلالة، لقد فُهمت عندنا ـ على الطريقة الغربية تماماً ـ نظام حياة، ومنهجاً فكرياً، وصياغة جديدة للكون والإنسان والحياة، تخالف جميع ما تقدم من أعراف وأخلاق وأديان وفنون .

تقول خالدة سعيدة : «الحداثة وضعية فكرية لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات التاريخية التطورية، وتقدم المناهج التحليلية التجريبية، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون. إنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير. وهذا بالضبط ـ على وجه

---

(١) قضايا وشهادات (الحداثة: ٢) ص ١٤١، وانظر الشعر ومتغيرات المرحلة- ص ٣٧.

التحديد ـ هو معنى الشعارات التي أطلقها بعض رواد الشعر الحديث في الخمسينات من قبيل «رؤية جديدة» «إعادة خلق العالم..»(١).

وتقول عنها مرة أخرى «إعادة نظر تطمح إلى بلوغ تعريف جديد للإنسان، وتحديد جديد لعلاقته بالكون وفهمه لهذه العلاقة. وسبيل المحدثين إلى ذلك إعادة النظر في أدوات المعرفة، وفي القيم والمعايير، لكن قبل ذلك في المراجع التي اكتسبت القداسة بدءاً من أشكال السلطة السياسية والدينية. وما يتصل بها من قيم وتقاليد، إلى الطقوس والتقاليد المرتبطة بالأسرة والعرض والمرأة والطبقة والمواصفات الأخلاقية والمفهومات... وهذا ما شكل المادة الأساس لفنون القصة العربية بأشكالها من رواية وقصة قصيرة وسيرة ذاتية بل مسرحية، منذ جبران وطه حسين حتى اليوم. ولا يمكن فهم الشعارات التي أطلقها بعض رواد الحداثة في الخمسينات، وظلت غامضة يومذاك، من قبيل «رؤيا جديدة» أو «إعادة خلق العالم» أو «الحداثة تجربة حضارية» بعيداً عن هذا السياق..»(٢).

ويصفها غالي شكري بأنها «منطلق جديد لرؤية العالم»(٣).

ويقول عنها يوسف الخال : «موقف كياني من الحياة»(٤).

ويصفها باحث آخر بقوله: «مصطلح الحداثة يتعدى نطاق الأدب والنقد ليشير إلى صيغة في الحياة، وفهم للحضارة والتطور يعارض صيغة التقليد..»(٥).

---

(١) مجلة فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٢٦.

(٢) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٥٥.

(٣) مجلة الناقد: العدد الثالث عشر (تموز : ١٩٨٩) ص ٥٤.

(٤) الحداثة في الشعر : ص ١٠٦.

(٥) رمضان بسطاويسي، قضايا وشهادات (الحداثة: ٢) ص ١٨٨.

ويصـدِّر الخال أحد فصول كتابه «الحداثة في الشعر» بعنوان: «الحـداثـة نظرة حديثة إلى الوجود»(١).

وفي إطار من الإدراك الواعي أن الحداثة ليست مذهباً في الكتـابـة فحسب، ولكنها رؤية فكرية تعكس مع الكتابة المتحررة سلوكاً يوائم هذه الرؤية، تقـول امرأة عربية حداثية «الحداثة إذا لم تكن سلوكاً ليست حداثة، أؤمن أنني عندما أنزع خمار المرأة القديمة فأنا لا أسمح لنفسي أن أكتب القصيدة القديمة»(٢).

ولا يخفى أن النظام المعرفي الذي تجتهد الحداثة العربية في إنشائه نظـام غربي لا يتصل بعقيدة هذه الأمة أو ثقافتها بسبب، ولن يبـدو ذلك مستغـربـاً، فقد اغترف هذا النظام ـ كما عرفنا ـ من الآخر، من منابع فكره العلماني المادي، الذي رفع راية العصيان والصبوء في وجه جميـع الأعـراف والثـوابت والعقـائد المتوارثة.

الحداثة ثورة كاسحة :

والنظام المعرفي الذي تسعى الحداثة إلى إنشـائه نظـام جـديـد، لا يعترف بشيء مما سبقه، بل يقوم على تدمير كل قديم، والثـورة على كـل مـوروث، وإذا كانت الحداثة الغربية ـ كما عـرّفها مارشال بيرمن ـ «تحمل تدمير كل مالدينا، كل ما نعرف»(٣) فلن تكون حداثتنا المستوردة أقل حماسة للثورة التـدميريـة، وها هي ذي السـاقة المنساقة عندنـا تمضي على درب التصـور الغـربي نفسـه، فتفهم الحداثة ثورة وتدميراً كاسحين، فيبشر أدونيس مثلاً بإنسان متمرد ·

يغير اللحمة والسداة والتكوين

كأنه يدخل من جديد

---

(١) الحداثة في الشعر : ص ١٣.

(٢) مالكة العاصمي، مجلة الناقد، العدد الثالث عشر (تموز : ١٩٨٩) ص ٨٢

(٣) قضايا وشهادات (الحداثة ٢) ص ٢٦٥، وانظر مقالنا «الحداثة الغربية» في مجلة كليـة الدراسات الإسلامية، العدد السادس : ٢٠١ ـ ٢٠٣.

ويقول غالي شكري: «الحداثة الحقيقية ثورة في المجتمع، والفكر، والفن، والمبدع الحديث هو إنسان ثوري، لأنه يدرك أن الحداثة تجربة ورؤية متناقضتان مع الذوق السائد، والوجدان السائد، والعقلية السائدة..»(٢).

ويتحدث جابر عصفور عن الشعر العربي الحديث، فيذكر أن هذا المصطلح «يرتبط بتأكيد جذرية ثورة القصيدة العربية المعاصرة في خروجها عن التقاليد... ويشير إلى التغير الجذري الذي ينطوي عليه «الشعر الحر» أو «الشعر العربي المعاصر».. إلى التحول الجذري الأخير للشعر العربي..»(٣).

ولا تفتأ تسمع نفي القوم أن يكون التجديد حداثة مادام لم يحمل تغييراً جذرياً كاسحاً. تقول خالدة سعيد: «الجدة بذاتها لا تعني الحداثة، ولابد للمقومات الجديدة من أن تتمحور حول المفصل الصراعي للحداثة. ذلك أننا نجد في بعض المراحل التاريخية أعمالاً جديدة، تخرق في شكلها القواعد والأنماط السائدة خرقاً حاداً، مع ذلك تبقى ضمن الإطار الفكري السائد، ولا تخرج عليه عمقياً..»(٤).

ومن التصور السابق نفسه يميز جابر عصفور الجدة من الحداثة، نافياً التلازم الحتمي بينهما «ذلك لأن الجدة لا تعني التحول الجذري بالضرورة، ولا تحمل بعداً مفهومياً يتصل برؤيا العالم في كل الأحوال..»(٥).

ويتحدث كمال أبو ديب بشكل أصرح وأوضح عن الثورة الكاسحة التي حملتها موجة الحداثة، ويتجاهر بالفخر بما أحدثته في ثقافتنا العربية من تدمير

---

(١) قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٣٦٧.

(٢) مجلة الناقد، العدد التاسع (آذار : ١٩٨٩) ص ١٥.

(٣) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤م، ص ٣٥، ٣٦.

(٤) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٦٦، وانظر كلامها في فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٢٥.

(٥) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ٣٦.

قائلاً: «الحداثة ليست انقطاعاً نسبياً فقط، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية في تاريخها الطويل، ليس في هذه الثقافة في أي مرحلة من مراحلها ما يعادل هذا الانشراخ المعرفي، والروحي، والشعوري، الذي يكاد يكون انبتاتاً عن الجذر، لا يبقى فيه من رابط سوى اللغة بأكثر دلالاتها أولية، أي بكونها قاموساً مشتركاً للتواصل. كل حداثة سابقة تبدو هامشية جزئية بالقياس إلى الحداثة المعاصرة. إن أبا نواس وأبا تمام ليبدوان بالمقارنة مع أدونيس مثلاً ـ في علاقة كل منهما بتراثه ـ شيئاً من طفرة عادية ضمن سطح راكد. ليس هناك من نص شعري واحد في التاريخ العربي يختلف عما سبقه إلى درجة تشبه اختلاف «هذا هو اسمي» أو «إسماعيل» عما سبقهما في هذا التراث الشعري نفسه. من هنا يمكن أن نقول إن أبا الهندي وأبا نواس وأبا تمام يمثلون حساً بالخلخلة في بنية الثقافة العربية، أما الحداثة المعاصرة فإنها تمثل انشراخاً عميقاً عمق الهاوية، وانسلاخاً يكاد أن يكون كلياً ضمن بنية هذه الثقافة..»(١).

ولا تقف هذه الدعوة التدميرية عند حد، فكما طالت قيم الأمة، وثوابتها، وعقيدتها، وذوقها الأدبي، فسخرت من ذلك كله، وشككت فيه، ودعت إلى الثورة عليه، طالت لغتنا العربية، التي هي وعاء فكرنا، ورمز شخصيتنا، فدعت إلى نسف قواعدها، وتدمير بنيتها الداخلية، وإذا كان أبو ديب أشار في النص السابق إلى أنه لم يبق في النصوص الحديثة من صلة مع التراث العربي سوى اللغة بأكثر دلالاتها أولية، فإنه ما يلبث أن يدعو إلى بتر هذه الصلة الواهية قائلاً: «تكون الحداثة ـ بين ما تكونه ـ تدميراً للغة من الداخل، تدميراً للقواعدية فيها، ومحاولة لإعادتها إلى بناها اللاقاعدية، اللا متشكلة، ويتم ذلك في الحداثة عن طريق تدمير بنية الجملة الدالة بما هي نسق واضح من القواعد المنفذة، وتحويل الجملة إلى سلسلة من الإمكانات والتداخلات. ذلك هو ما فعله جويس على وجه الدقة، وما يفعله أودنيس في «هذا هو اسمي» أين تبدأ الجملة وأين تنتهي؟ ما العلاقات التركيبية بين مكونات الجملة؟ بل ما المكونات نفسها؟ بل

---

(١) مجلة فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٣٨.

ما الجملة؟ هنا تصبح الجملة هيولى قابلة للتشكل في أكثر من شكل، أي تصبح لا متشكلة...»(١).

الحداثة قطيعة :

ولتحقيق هذه الثورة الجذرية الكاسحة لا يفتأ أصحاب الحداثة العربية يرددون الدعوة إلى «القطيعة» و«الانقطاع» و«الخروج» و«المغايرة» وغير ذلك من ألفاظ التمرد على التراث، والثورة على المرجعية الثقافية والدينية والفكرية واللغوية وغير ذلك مما يمت إلى الماضي العربي الإسلامي بصلة. وإذا كان الغربيون يقولون: «حركة التحديث تهدف إلى قطع الصلة بالماضي..»(٢) فلا بد أن يدخل المنساقون عندنا جحر الضب وراءهم، وأن يلتقفوا كلامهم حقاً لا يأتيه باطل، فيدعو أحدهم إلى حداثة تمثل «قطيعة مع الشعر السابق، مع فهمه، ومع غاياته، ومع وظيفته، ومع مستويات أدائه..»(٣) ويصورها آخر بأنها «رفض للواقعية وللعقلانية وللأشكال الفنية المتوارثة، هي إذن حالة انقطاع معرفي ابتسمولوجي مع الما قبل، لم يشهده تراثنا النقدي المعرفي منذ القرن الثامن الميلادي...»(٤).

ويقول يوسف الخال: «الحداثة في الشعر إبداع، وخروج به على ما سلف...»(٥).

ويصور غالي شكري احتذاء الحداثة العربية نظيرتها الغربية، وصدورها مثلها عن تصور واحد في مقدار الخروج والانقطاع الذي تدعوان إليه، فيقول

---

(١) السابق : ٤٧.

(٢) فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ١٣١، وانظر مقالنا «الحداثة الغربية» في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد السادس، ص ١٩٨ ـ ٢.

(٣) مجلة الناقد، العدد الثالث (أيلول ١٩٨٩) ص ٣٣.

(٤) صفوان حيدر، مجلة الناقد، العدد الثامن عشر: ١٩٨٩، ص ٦١.

(٥) الحداثة في الشعر : ص ١٥.

«إن الحداثة في الشعر العربي والأوروبي ـ على السـواء ـ ليست عنصراً تـراثيـاً كاللغة والأوزان والصور والموضوعات وما إليها من التقاليد الأدبية التي تدخـل في باب «موروث الشعر» وإنما هي مفهوم جديد للشعر يغاير كافة المفاهيم التي عرفها التراث، يغايرها مجتمعة لافرادى...»(١).

ويقول أبـو ديب عن هـذا الانقطـاع: «الحـداثـة انقطـاع معـرفي، ذلك أن مصادرها المعرفيـة لا تكمن في المصـادر المعـرفيـة للتراث، في كتب ابن خلـدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون اللـه مـركـز الـوجـود.. الحداثة انقطاع..»(٢).

وعلى الوتر نفسه يعزف جابر عصفور، فيتحدث عن جـذريـة المغـايـرة قائلاً «الحداثة في الشعر ليست مجرد مغـايـرة في بعض العنـاصر الشكليـة أو المضمونية، بل هي مغايرة شاملة تتجاوز بعضية العناصر إلى كليـة العـلاقـات التي تحتويها، فتصبح إحداثا شامـلاً، ينطـوي ـ بـالضرورةـ على رؤيـا عـالم جذرية...»(٣).

وافتخر أبو ديب بما حققته الحداثة من تدمير لثقافتنـا القـديمـة، وبـتّ لوشائج النسب التي تربطها بها، إذ أنجز الشعر العربي الحديث، بـل الكتـابـة عامة من القطيعة مع التراث، ما لم ينجز خلال عشرين قرناً، «وكـل ذلك يعـود إلى التحرر من السلطة، من عبودية الخـارج، من عبـوديـة المسبق، من طغيـان الماهية على الوجود، أي إلى انقلاب تصوري جوهري في علاقة الإنسان بالعـالم، وعلاقة الفن بالإنسان وبالعالم، وانقلاب جذري في الحساسية لا يقل حـدة عن ذلك الانقلاب الذي وصفته فرجينياوولف..»(٤).

---

(١) شعرنا الحديث، إلى أين؟ ص ٨.
(٢) فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٣٧.
(٣) فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ٣٧.
(٤) فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٣٨.

وصور باحث آخر عمق الصدع الذي أحدثه مفهوم الشعر الحديث في الثقافة العربية الإسلامية، إذ شكل «قطيعة بنيوية عن مفهوم «الخطابة» الذي أنتجته نظرية «عمود الشعر» وقد أوصل مفهوم حركة الشعر الحديث لـ «الرؤيا» الصدام ما بين القديم والجديد إلى أقصاه، ووضع لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية جداراً فاصلاً ما بينهما، فظهر وكأن الآلية المعرفية الفقهية القياسية التي قامت عليها الثقافة العربية تتفكك، وتتحلل، وتتهدم...»(١).

وكلما حقق الشاعر العربي المعاصر شوطاً أبعد في الانسلاخ من التراث العربي الإسلامي كان أعرق في الحداثة، وأرفع منزلة في سلمها. إن مكانته يحددها مدى انقطاعه عن الماضي، ورسومه المختلفة، من غير مناقشة موضوعية لما يصلح منها، وما لا يصلح، فالحداثة قطع للقطع، مغايرة للمغايرة، صبوء للصبوء.

وفي ضوء هذا الفهم الواعي للحداثة يتحدث غالي شكري عن تيارات الشعر العربي الحديث، فيراها أربعة، ويطلق عليها تسميات هي بالشعارات السياسية أشبه منها بالمصطلحات الأدبية، وهي تيار «السلفيين الجدد» وتيار «الرومانسيين الاشتراكيين» وتيار «التجاوز والتخطي» و«التيار الثوري القائد للحركة الحديثة في تجديد الشعر» ويرى أن التيار الأول قد ارتبط بحركة القومية العربية ووحدة التفعيلة، ولذلك لم يمكنه هذان القيدان: الالتزام القومي، ووحدة التفعيلة، من النهوض بالحركة الوليدة إلى آفاق أكثر رحابة وعمقاً، وذلك أن ارتباط هؤلاء ـ ويمثل لهم بنازك الملائكة، وأحمد عبدالمعطي حجازي ـ بالتراث أشبه ما يكون بالارتباط العقائدي، ارتباط جعلهم يرفضون «التحرر الحقيقي، والثورة الحقيقية، لقد ظل شبح التراث جاثماً فوق ملكاتهم الخالقة سواء عن طريق اللغة، أو الفكر، أو الشعور. التراث عند هذا الفريق يتحول إلى تيار دافق لا شعوري يملي على الشاعر ـ وهو منوم فيما يشبه الغيبوبة

---

(١) محمد جمال باروت، قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

الصوفية ـ ملامح التكوين الحضاري المختلف عن عصرنا، متمسكاً بأهداب القشرة القومية المختلطة ـ عند بعضهم ـ بالدين...»(١).

وأما أبناء «التجاوز والتخطي» الذين هم أرسخ قدماً في الحداثة فهم أولئك الذين عبروا «أسوار حضارتنا بقصد الذوبان في أعلى مستوى حضاري بلغة العالم المعاصر، هروباً من مرحلة التخلف المرير التي نجتازها نحن. أولئك يرفضون التراث والمطلق والشكل والرؤية الفكرية، بغير مساومة ولا تجزييء، ولا تردد، إنهم يتصلون بالرؤية الحديثة في الشعر بغير مواكبة لواقعهم الخاص، وإنما بالانصهار في بوتقة الإنسان الحديث وحضارته المتبلورة في أوروبا. هؤلاء تمردوا حياتياً أولاً على كافة أشكال المطلق، من مقدسات التراث إلى مقدسات الواقع الراهن، ولذلك جاء تمردهم الشعري مطابقاً لتمردهم الواقعي. فاقبلوا يحطمون الصياغة الخليلية: قديمها وجديدها، ويمزقون الارتباط العقائدي بالتراث، لتتحرر ذواتهم أولاً ـ وهي مصدر كل شعر ـ من أي قيد موهوم. رفضوا القشرة القومية والمحتوى الاجتماعي للثورة... وكان إحساسهم العميق بضرورة تجاوز مرحلتنا الحضارية المتخلفة، وتخطيها إلى أعتاب حضارة الإنسان في الغرب، لذلك، أيضاً، ارتبطوا مصيرياً بالتراث الغربي في الشعر، خاصة في أحدث منجزاته : الرؤيا الشعرية. إن من بين هذا التيار قلة نادرة من المثقفين ثقافة جادة في بلادنا، كتوفيق صايغ، وجبرا إبراهيم جبرا...»(٢).

ولا يهمنا في هذا المقام مناقشة ذلك التقسيم العشوائي «الشعاري» للشعراء العرب المعاصرين، وإنما يهمنا تلمس التوجه الفكري الذي ينطوي عليه، فالذي يؤخر واحدة مثل نازك الملائكة وأحمد عبدالمعطي حجازي وغيرهما، ويجعلهم ينتهون إلى «خاتمة أسيفة.. هي التحجر والجمود واحتلال جانب المحافظين..»(٣) هو إمساكهم من التراث الفكري والفني واللغوي لهذه

---

(١) شعرنا الحديث، إلى اين؟ ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) السابق : ص ٢٨.

(٣) السابق : ٢٥.

الأمة بإشارة، ولو خرجوا إلى القطيعة التامة والصرم الأبدي لكان لهم غير هذه الحظوة.

وهذا الاستمساك نفسه سبب تلك الحملة الشعواء التي شنها أصحاب حداثة «التجاوز والتخطي» على نازك الملائكة، وهي من أوائل الدعاة إلى الشعر الجديد إن لم تكن أولهم، لأنها أرادت حياطة هذه الموجة الجديدة بشيء من المعايير العروضية الضابطة، ولم تثر على القديم ثورة مضرية شاملة، تحرق الأخضر واليابس، وتنسف جميع ما عرفه تراثنا الشعري، فحاق بها غضب القوم، ووصمها كبيرهم يوسف الخال. بالتزمت، والسلفية، وعبادة القديم، مما أدى إلى أن تختنق «حركة الشعر الحر تحت ضغط أنامل خليلنا الناعمة..»(١)

ويطبق أصحاب الحداثة هذا المعيار ـ معيار الاستمساك بشيء من التراث، أو الانقطاع عنه ـ في الحكم على الناقد، وفي إحلاله منزلة ما، إذ يبدو تميزه عندهم مرتهناً بمقدار حماسته للأشكال الفنية التي تحقق هذا القطع، وحرارته في الإشادة بها، وهذا ما عبر عنه غالي شكري، فحكم على طه حسين الذي قال «ليس على شبابنا بأس ـ فيما أرى ـ أن يتحرروا من قيود الوزن والقافية» بأنه أكثر تقدماً من مندور الذي كان يقول: «إن الشعر لا يمكن أن يتخلص من الوزن، أي من الموسيقى ... وإلا أصبح نثراً...»(٢).

الحداثة والتراث :

ويقود الكلام إلى موقف الحداثة المعاصرة من التراث العربي الإسلامي، ولكن التلبُّث عند هذه المسألة يطول وتتشعب فيه الطرق، وهو يحتاج إلى بحث مفصل مستفيض، لا يسعف عليه هذا الرصد السريع لملامح الحداثة العربية، ولأبرز القضايا التي أثارتها، ولكن هذا الرصد يسجل الآن ثلاثة مواقف من التراث:

---

(١) الحداثة في الشعر : ٣٤ ـ ٣٦، وانظر مقالنا «أوهام حول الحداثة» في جريدة الوطن (الثلاثاء : ١٩٩٢/١٢/٢٩).

(٢) شعرنا الحديث، إلى أين؟ ص ٥٠.

١ ـ موقف رافض : يتنكر لهذا التراث، ويحاول ما استطاع الانسلاخ منه، وهو يراه متخلفاً منحطاً، لا يصلح شيء منه لهذا العصر. وقد مثَّل يوسف الخال وأغلب أعضاء «مجلة شعر» اللبنانية هذا التوجه، ففروا من التراث العربي، وارتموا في أحضان التراثين الغربي المعاصر والمتوسطي القديم الذي سبق الحضارة العربية الإسلامية، وعدّوا كلاً منهما مصدر الإلهام الحقيقي، معلنين انتهاء الدور الحضاري العربي وسقوطه وتخلفه، وبدت حداثة الغرب الليبرالي هاجس هذا الفريق، فقد عد الخال ـ كما سبق أن رأينا ـ حداثته عالمية إنسانية، وأمعن في تنكره لهوية هذه الأمة الثقافية، إذ رد العقل العربي إلى أصول إغريقية، ملغياً ـ بنزوة هوى وحقد دفينين ـ حضارة أمة كاملة.

وقد مر معنا قبل قليل كيف أشاد غالي شكري بشعراء هذا الاتجاه، وسماهم أبناء مدرسة «التجاوز والتخطي» الذين رفضوا التراث بغير مساومة ولا تردد، وارتبطوا مصيرياً بالتراث الغربي...(١).

وقد دفع هذا الانسلاخ الفاضح الذي دعا إليه الخال ورفقاؤه واحداً مثل أدونيس ـ وهو منهم ـ إلى أن يكتب إلى يوسف الخال قائلاً له أنت ترى الحياة العربية منذ سقوط بغداد بين يدي هولاكو تحولت إلى سقوط مستمر «وتتخذ من هذه الظاهرة دليلاً على سقوط العرب، وتعلن انفصالك واقفاً على ضفة ثانية. أما أنا فاتخذ منه على العكس دليلاً على نهوض العرب، وأعلن ارتباطي الكياني بهم: وجوداً ومصيراً..»(٢).

ولكن أدونيس الذي يعاتب الخال على انفصاله عن تراث هذه الأمة، ويدَّعي أنه مرتبط بالعرب· وجوداً ومصيراً، هو نفسه الذي أشاد بالرصافي الذي أعلن ما يشبه هذا الانفصال، وشكَّك في تراث العرب، وأكد ـ كما وصفه ـ أدونيس ـ «على ضرورة ترك التفاخر والتغني بأمجاد الماضي، فهذه الأمجاد تحققت في عصر لم يعد لنا، وهي لذلك لم تعد تفيدنا شيئاً في حياتنا. والخطوة

---

(١) السابق : ٢٨.

(٢) زمن الشعر : ٢٤٢.

الأولى إذن هي الانفصال عن هذا الماضي، مهما كان عظيماً، والارتباط بالحاضر ارتباطاً وثيقاً. وهو ـ في هذا الصدد ـ يصف التاريخ بالضلال والكذب متسائلاً: إذا كنا نرتاب بأمر الناس الذين نعايشهم فكيف يحق لنا أن نثق بأخبار الذين ماتوا منذ قرون؟..»(١).

كما أن أدونيس هذا هو القائل عن تراث أمتنا... «ما يسميه التقليديون آفاقا نسميه قيوداً، ما يدعونه حقيقة ندعوه خطأ، ما يرونه مثالاً نراه انهياراً وتخلفاً. يبشرون بمجتمع القطيع، بمجتمع النسخ، يبشرون بالإنسان المحدد، المصنوع، المتشابه، الحيوان ـ الإنسان، الذي يُرعى ويهيأ ويربى ويدجَّن، ويوضع طوق في عنقه. إن عالمنا ليبدو من خلال المفاهيم التقليدية عالم زرائب ومستشفيات ومصحات....(٢).

وهذا الادونيس ـ الذي يدَّعي ارتباطه بالعرب ـ هو الذي كتب إلى صديقه أنسي الحاج ـ بلهجة ساخرة حاقدة ـ معلناً أنه مثله على درب القطيعة مع الماضي: «لسنا من الماضي... اللا ماضي هو سرنا، الإنسان عندنا ملجوم بالماضي، نعلمه أن يكسر اللجام ويجمح، نعلمه أنه ليس حزمة من الأفكار والمصنفات والأوقات، يسمونها تراثاً، وأن له وجوداً مشخصاً تاريخياً.. وحين يخطر للسادة الإرثيين أن يسألونا باستنكار وريبة: ماذا تريدون إذن؟ ما هدفكم؟ لن نتردد أن نجيبهم بفرح ويقين: ما نريده، ما نهدف إليه شيء آخر، أيها السادة. إننا نتخطى ما كنتموه وما ورثتموه، نهدمه أيضاً لكن بلوعة، فنحن هدامون.. كل ما هو موجود بالوراثة، بالتقليد، بالعادة، يجب أن يعاد النظر فيه، أن يرفض. هذه طريقنا... الوراثة، التقليد، العادة، يالهذه المستنقعات المقدسة، ويالمأساة الإنسان الذي يجابهها في مجتمعاتنا العربية..»(٣).

---

(١) الثابت والمتحول (صدمة الحداثة) ص ٦٦.

(٢) زمن الشعر : ٢٤٠.

(٣) السابق : ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

ولم تخف آراء أدونيس ـ في السخرية من التراث العربي، والدعوة العلنية أو الضمنية إلى الانقطاع عنه ـ على بعض المستشرقين والأجانب أنفسهم، فلاحظ سبندر عندما استمع إلى بحثه الذي ألقاه في مؤتمر روما (١٩٦١) بعنوان: «الشعر العربي ومشكلة التجديد» ثورة الرجل العنيفة على التراث، ودعوته إلى تحطيم القوالب الشعرية الموروثة، ونبه على منابعها الغربية، فقال في التعليق على كلامه «إن ما لفت نظره هو النزعة الثورية التي يحمل لواءها أدونيس، ويدعو بوساطتها إلى تحطيم التقاليد الشعرية العربية الموروثة. وهذه الثورة تقترب بروحها من النزعة الحديثة في الشعر الفرنسي، ثورة رامبو على التقاليد الشعرية، ثورته على الوزن الإسكندري الذي كبل الشعر الفرنسي .. لا شك أن أدونيس متأثر إلى حد بعيد بالمدارس النقدية الفرنسية الحديثة...»(١).

ولاحظ الشيء نفسه المستشرق الإيطالي مورينو، فقال في تعليقه: «أعلن أدونيس القطيعة التامة بين الماضي والحاضر»(٢) وأيده المستشرق الإيطالي الآخر مينغانتي، وانتهى في تعليقه إلى أن أدونيس لا ينطلق من رؤية تراثية للشعر. بل ينطلق مفهومه الجديد للشعر من «الحركة الشعرية الحديثة في الغرب على اختلاف مدارسها..»(٣).

وقال جميل صليبا في هذا المؤتمر. «أنا أوافق الشاعر أدونيس على ما جاء في تقريره من ضرورة التجديد، ولكنني لا أوافق على التنكر لما في أدبنا القديم من أصول وتكنيك نحن في حاجة إليه في إبداعنا..(٤).

وعلى العموم، عرفت الحداثة العربية المعاصرة أصواتاً كثيرة رفضت التراث العربي الإسلامي، وتنكرت له، وأعلنت موقفاً معادياً، فلويس عوض

---

(١) انظر كتاب الأصالة والحداثة : ص ٢٧٥.

(٢) السابق : ٢٧٦.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق : ٢٧٧.

يصدّر مقدمة ديوانه «بلوتولاند وقصائد أخرى» بعنوان: «حطموا عمود الشعر» ويعلن موت الشعر العربي القديم، ويدعو إلى سلخ جلود الآباء، ويشجع العامية المصرية، ويكتب بها بعض قصائد هذا الديوان، على أمل أن تحل محل الفصحى، فينتهي الأمر بعد قرن أو قرنين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية، كما ترجم الإنجيل من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوروبية الحديثة، ويفتخر بأنه ـ على طريقة فرلين الذي قال أمسك البلاغة واكسر عنقها ـ هشّم هو الآخر عنق البلاغة العربية، بعد أن تتلمذ على هويتمان وإليوت وغيرهما، وابتعد ـ على الرغم من نشأته في جو: «رمى القضاء بعيني جؤذر أسدا» ـ عن العربية، فلم يقرأ حرفاً واحداً بها ما بين سن العشرين والثانية والثلاثين إلا عناوين الأخبار في الصحف السيارة(١).

٢ ـ والموقف الآخر الذي تعكسه كتابات الحداثيين من التراث هو «التخير والانتقاء» وفي هذا السياق سلطت الأضواء الباهرة على شخصيات معينة، وهي التي مثلت الثورة، والتمرد، والشذوذ، والشك، والمجون، والزندقة، والخروج على المألوف، والاستهانة بأعراف المجتمع وقيمه، وغير ذلك من الأفكار التي تروج لها حداثة اليوم، وتشكل رؤيتها الفكرية المعاصرة كما رأينا. إنها تنتقي النماذج التي تعتقد ـ حقاً أو باطلاً ـ أنها امتداد لصوتها، وتنفي جميع ما يخالفها، وقد عبرت مجلة «أدب» شقيقة مجلة «شعر» في تبني الحداثة والدفاع عنها في افتتاحية عددها الأول عن هذا المنزع في الانتقاء بشكل صريح' فكتبت تقول «إننا العالم الآخر، وإذ نعترف بأحد في ماضينا فإنما لأنه معنا..»(٢).

وعبر أدونيس عن المحك الذي يضربون عليه شخصيات الرجال وأفكارهم حتى تكون في موضع الحظوة عندهم بقوله: «إن الماضي الثقافي لا نلتمسه في الغزالي وأحمد شوقي وأمثالهما، وإنما نلتمسه في امرىء القيس وأبي نواس

---

(١) بلوتولاند وقصائد أخرى، وانظر مقالاً عنه لمصطفى خضر، في الأسبوع الأدبي، (عدد ٣ تشرين : ١٩٩١).

(٢) مجلة أدب، العدد الأول : ١٩٦٣، ص ٥.

وأبي تمام، والشريف الـرضي، والمتنبي، وأبي العـلاء المعـري، والحـلاج، والرازي،وابن الراوندي، وشبلي الشميل، وفرح أنطون، ومئات العقول الخـلاقـة الأخرى في تراثنا العربي، التي غيَّرت ورفضت وتمردت على الأليف والمـوروث والعادي والتقليدي، والتي خلقت وجددت وأضافت، ولسوف نكمل مابدأه هؤلاء، فنشك ونرفض ونغير، إذا استطعنا، إيقـاعـات الخليـل، ونثـور، ونهـدم ونعلن الفوضى...»(١).

وعلى المحك الأدونيسي نفسه يضرب جابـر عصفـور طـائفـة من شعـراء العصر العباسي، من أمثال بشار، وصالح بن عبدالقـدوس، وأبي نـواس، وأبي تمام، فينوه بمنزلتهم الرفيعة، لأن هؤلاء قـدمـوا تصـورات متميـزة، مخالفـة للمألوف «تبدأ بالإنسان، وتشمل العالم، وتمتد لتنسحب على مفهوم الألـوهيـة من حيث صلته بالإنسان والعالم. ولذلك رمي غير واحد منهم بالزندقة، فسجن البعض، وقتل البعض الآخر. كما رمي غير واحد منهم بالشعوبية.. واتهام عـدد غير هيِّـن من المحدثين بهـاتين التهمتين المتـداخلتين، يعني طـرحهم لتصـورات مخالفة، ومواقف مضادة لما استقر عليه مفهوم العقيدة، ومفهـوم الإنسـان على السواء. ولذلك لم يكن تجاوز هؤلاء الشعـراء لأسـلافهم محض تغيير في شكل القصيدة وأساليبها، بل كان ـ قبل ذلك ـ محاولة لصياغة تصورات معـارضـة عن الكـون والإنسـان، والـرغبـة في تغيير الشكـل، أو معـارضـة التصـورات القائمة...»(٢).

ومن النماذج (الرفيعة) التي يصطفيها أدونيس لأنه يراها مركز الإشعاع المضيء في تراثنا العربي الإسلامي تلك «الحركات الثورية ضد النظام القائم، بدءاً من الخوارج، وانتهاء بثورة الزنج، مـروراً بـالقـرامطـة، والحـركـات الثـوريـة المتطرفة. والاعتزال، والعقلانية الإلحادية.. والصوفية على الأخص...»(٣).

---

(١) زمن الشعر :٢٣٩.

(٢) مجلة فصول : ١٩٨٠/١/١٠ ، ص ٧٦.

(٣) صدمة الحداثة : ١٠.

وتبتهج خالدة سعيد بهذا الاصطفاء الأدونيسي العظيم، وتزعم أن الرجل «من أوائل الذين أعادوا قراءة الماضي في المختارات التي سماها «ديوان الشعر العربي».. وقد أسقط أدونيس من هذه الأشعار ما يتصل بالمديح والهجاء، أو ما عده إعادة إنتاج القيم الموروثة، وألحّ على الجوانب المبتكرة فيه، الحلمية والشخصية، أو الخارقة للمألوف. وفضلاً عن «الثابت والمتحول» الذي قرأ فيه الحداثة العباسية بوصفها صراعاً بين تيارين هما تيار الثبات الاتباعي المتمثل في السلطات والمؤسسات، وتيار التحول العقلي الإبداعي المتمثل في ظهور التمرد، والخروج، والتفلسف، وفضلاً عن هذا فقد أيقظ في شعره الأصوات المتمردة ـ الغفاري، الحسين، بشار ـ والشخصيات المؤسسة ـ صقر قريش ـ والشاعرة نادر الاسود، علي بن محمد أمير الزنج..»(١).

ويتخير البياتي كذلك من التراث، فإذا تخيره ـ وهو الشيوعي الملتزم ـ يتمثل في أغاني الفلاحين، والحكايات الشعبية المنتشرة في الريف، وعدد من الشعراء، من أمثال طرفة، وأبي نواس، والمعري، والمتنبي، والشريف الرضي، ممن مثلوا ـ في زعمه ـ نوعاً من التمرد على القيم السائدة، والبحث عن أشياء لا يوفرها واقعهم أو مجتمعهم أو ثقافتهم(٢).

ولسوف يمر معنا بعد قليل عند الكلام على موقف الحداثة من الدين بعض النماذج التراثية التي استحسنها القوم، واحتفوا بها، وعدوها محطات إشعاع وحيوية، وهي التي مثلت كسراً للقيم والشرائع، أو صدرت عن نبع المعصية والحرام، أو صورت شكاً في الثوابت واليقينيات، أو زعزعة للتصورات الموروثة السائدة، أو ما شاكل ذلك من النغمات الشاذة الأثيرة عند القوم.

ومن عجب أن ينعت عز الدين إسماعيل أمثال هذه الأفكار والمواقف بـ«آ...ر

---

(١) فصول ، ٤/٣/١٩٨٤، ص ٢٩.

(٢) فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ١٩.

«لها صفة الديمومة في هذا التراث» وأن يثني على الشعراء المعاصرين لاحتفائهم بها(١).

وأما إحسان عباس فقد نبّه على الجوانب السلبية التي يطيل واحد مثل أدونيس الوقوف عندها، فقال «وأما أدونيس فإنه يطيل الوقوف عند الجوانب السلبية في تاريخنا، حتى لتبدو لهجته رفضاً كلياً لا علاقة كبيرة بينه وبين ذلك الصوت الذي يتجه نحو الاعتدال.. ومن أمثلة ذلك قوله في قصيدته المنثورة، مرثية الايام الحاضرة «في أية جداول بحرية نغسل تاريخنا المضمخ بمسك العوانس والأرامل العائدات من الحج الملوث بعرق الدراويش، حيث تتخطف السراويل، ويحبل الصوف بالمعجزة، وتحظى بربيعها جرادة الروح...»(٢).

وعلى العموم، إن قال قائل إن شعراء الحداثة لم يهملوا التراث، ولم يتنكبوا جادته، بل تخيروا منه، بدا هذا الكلام صحيحاً في ضوء معايير التخير والانتقاء التي تحدثنا عنها.

٣ ـ وللحداثة من التراث العربي موقف ثالث قد يكون أضل وأخدع من الموقفين السابقين، وهو **توجيه النصوص في ضوء تصورات إيديولوجية** معاصرة، أو تحميلها أكثر مما تحتمل، أو تقويلها ما لم تقل وبيدو أن الحداثة المعاصرة أرادت أن تحقق ـ من وراء ذلك ـ غرضين :

أحدهما تشويه صورة بعض الشخصيات التراثية، بإظهارها على خلاف حقيقتها، أو المبالغة والغلو في تصوير مواقفها وآرائها، للإيحاء بوجود أنصار من التراث.

ثانيهما الضحك على اللحى، عن طريق الإيهام بأن الحداثة الحالية هي بنت التراث، وأن لها جذوراً أصيلة في ماضينا، وليست هجيناً لقيطاً لا يمت إلينا بصلة، ويبدو أن جبرا إبراهيم جبرا آثر الصدق عندما أخذ على أدونيس ـ في مؤتمر روما الذي أشرنا إليه قبل قليل ـ هذا التمحّل في التماس الصلات

---

(١) الشعر العربي المعاصر : ص ٣٠ ، ومابعدها.

(٢) اتجاهات الشعر العربي المعاصر : ١١٦.

الوهمية بين الحداثة المعاصرة وحداثة العصر العباسي، إذ التجديد عنده لا يحتاج إلى مسوغ تاريخي. قال «كنت أفضل لو أن أدونيس لم يبدأ في بحثه من الناحية التاريخية شهادة على ضرورة تمرد الشعر الحديث. فدروس التجديد لن تحتاج إلى سابقة تاريخية تبررها.. لتكن حركة التجديد هذه هي السابقة لكل حركة تجديد في المستقبل..»(١).

كما خرج جبرا إلى الصراحة نفسها عندما أعلن في مكان آخر أن حركة الشعر الجديد هي ـ بلا مواربة ـ «متصلة بحركة الفن الحديث في أوروبة أو قل في العالم كله، أكثر من أي شيء آخر..»(٢).

وإليك نماذج يسيرة من إسقاطات الحداثيين المعاصرين على التراث، وتوجيههم له توجيهات ضالة لا تتفق مع ظروفه ولا مع جوه التاريخي

ـ يقسم أدونيس ـ في إسقاط شيوعي واضح ـ الثقافة العربية القديمة إلى ثقافتين ثقافة السطح، وثقافة العمق، ويربط الأولى بالسلطة، والثانية ـ التي تعني الإبداع المتميز ـ بالفئات الفقيرة، يقول : «دائماً كان في المجتمع العربي صراع بين ثقافة السطح وثقافة العمق، ثقافة الاستهلاك، وثقافة الإبداع، ثقافة المتاجرة، وثقافة المغامرة، الأولى تجمع وتكدس، وتعتبر الأشياء لذاتها وبذاتها، والثانية تفجر وتغير، وقد ارتبطت الأولى دائماً بالطبقات المسيطرة ومؤسساتها، وارتبطت الثانية دائماً بالطبقات الفقيرة المحرومة..»(٣).

ـ ويلوي جابر عصفور كلام أبي تمام :

فنفسَك قط أصلحْها   ودَعْني من قديم أبِ

ـ الذي يعبّر عن حكمة معروفة عند العرب، وهي أن يفتخر الإنسان

---

(١) انظر كتاب الأصالة والحداثة : ٢٨٠.

(٢) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ١٧.

(٣) صدمة الحداثة : ٢١٩،وانظر في المصدر نفسه نماذج أخرى : ٩ ـ ١١، ١٧ ـ ١٩.

بعمله هو لا بماضي آبائه ـ مسقطاً عليه من تصور الحداثة المعاصرة مـا يجعلـه معبراً عن تنكر لـ «سطوة الماضي الذي يأخذ صورة الأب الطاغية...»(١).

ـ ولا يُـصوَّر مجون أبي نواس وعبثه في خمرياته في الإطار الصحيح، بل يظهر التضخيم الحداثي ذلك في هذه الصورة العجيبة، فإذا الرجل ـ كما يقـول إدوار الخراط ـ محدث لا «لمجرد أنه هدم نظام الشعر العمودي، بل هو حديث لأنه كان متمرداً على مستوى أعمق، لأنه اعتنق نوعاً من الثمل بالحسية، نوعـاً من صوفية السكر، أو الخمر التي تتخطى الكأس المتعينة إلى كأس أخرى كأنها إلهية لا يمكن أن تفرغ أبداً..»(٢).

ـ وتشـوَّه صورة أبي تمام كذلك، ويوجَّـه تجديـده في غير وجهـه، فـإذا هذا الشاعر العظيم الذي تكمن عظمته في تجديد مبدع لم ينتهك أعراف اللغة،ولا خرج على المنظومة المعرفية العربية، أقول: إذا أبـو تمام ـ كما تـرسمـه ريشـة الافتراء الحداثي على يدي أبي ديب ـ متمرد، رافض لكل سلطة أو معيار، ولكنه «لم يحقق رفضه للسلطة على صعيد الممارسة العملية السلوكية في العـالم، بـل تجلى تركيزه على رفض سلطة اللغة وتركيبها الموروث في أبهى صـورة في بنيـة اللغة المجازيـة التي طـورهـا، في النسيـج الـداخلي للنص ، الـذي أصبـح مجلى انصباب طاقته العنيفة وتفجيرها. صار الشعر هو المفتضّ، واللغـة هي العـذراء التي تستباح، والاستعارة أداة اختراق عالم اللغة السلطوي المألوف..»(٣).

وهكذا عكست الحداثة ثلاثة مواقف سلبية من التراث: موقف الانسـلاخ. موقف اختيار النماذج الشاذة التي تصور انحرافاً ما في عقيدة الأمة أو سلوكها، وتعد خروجـاً على القاعدة، وموقف تأويل النصوص والأحداث، وتقويلها ما لم تقل في ضوء إسقاطات فكرية معاصرة ولدتها أوهام الحداثة، ممـا حمل ظلمـاً

---

(١) مجلة فصول : ١/١/١٩٨٠، ص ٨٠.

(٢) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ٥٧.

(٣) مجلة فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٦١.

فادحاً لعدد كبير من الشخصيات العربية الإسلامية، إذ أظهرها على غير حقيقتها، كما كان من شأن بشار، وأبي نواس، وأبي الهندي، وصالح بن عبدالقدوس وغيرهم، فهؤلاء ـ على مجونهم وانحرافهم ـ أقل خزياً مما تظهرهم عليه الحداثة المعاصرة.

احتقار الماضي، وفكرة الزمن الصاعد :

وتتبع فكرة القطيعة مع الماضي، والدعوة إلى الانسلاخ منه، أو إفراغ الذاكرة من مخزونه الثقافي، من احتقار كل ما هو قديم تراثي، إلا ما واطأ تصورات محدثي اليوم، فالحداثة التي «لا تواجه السائد ليست حداثة على الإطلاق(١)» وكأني بالحداثة تدعو الأبناء إلى جحود فضل الآباء واحتقارهم. وإلى إقامة قطيعة مرجعية معهم، ولست أدري الآن في أي عدد من أعداد مجلة الناقد قرأت عبارة فرويد التي يكثر الحداثيون من الاستشهاد بها في مثل هذا السياق، وهي: «لن يكون المرء مبدعاً إلا إذا قتل أباه».

ولا يفتأ دعاة الحداثة يسفّهون تراثنا العربي القديم، ويلتمسون المثالب فيه، وينسبونه إلى العجز والقصور.

يوازن جابر عصفور بين القديم والحديث، فإذا القديم عنده تقليد، وعبودية، وإيمان بالنقل، وأما الحديث فهو العقل والتحرر(٢).

ويسخر يوسف الخال من مفهوم القدماء للشعر، ويزعم أنهم أهملوا جميع عناصره، ولم يفطنوا منها إلا إلى الوزن والقافية. يقول: «كان المفهوم القديم للشعر يتمثل في التعريف المأثور : الشعر هو الكلام المقفى الموزون، حتى أضاف إليه «العصريون» قول الزهاوي :

إذا الشعر لم يهززك عند سماعه ... فليس خليقاً أن يقال له : شعر

---

(١) مجلة الناقد، العدد التاسع (آذار : ١٩٨٩) ص ١٥.

(٢) فصول : ١/١/١٩٨٠ ، ص ٧٥، ٨٠.

أو قول شوقي، شارحاً سبب هذا «الهز» :

والشعر إن لم يكن ذكرى وعاطفة   أو حكمة فهو تقطيع وأوزان

بهذا كان الشعر ـ حتى منتصف القرن العشرين ـ صناعة تتوخى «هز» الوجدان والعقل عن طريق الوزن والقافية من جهة، والذكرى والعاطفة والحكمة من جهة أخرى، وهي نظرة تجعل للشعر مهمة تعليمية، أو إخبارية، أو وصفية، كالنثر سواء بسواء. إلا أن الشعر فن، والفن لا غاية له..»(١).

ويصف أدونيس ـ الذي يدّعي ثم يصدّق القوم دعواه· أنه خير من قرأ التراث وفهمه ـ الشعرَ العربي القديم بالسطحية، وأنه يعيش خارج الواقع الحي. يقول عنه: «انحصر غالباً في مهمة تزيينية أو غنائية لأنه كان يطمح أن يجمّل أو يضفي صفات الكمال على الأشياء، لكنه الآن لا يطمح أن يعرض الأشياء في شكل جميل ـ سار أو مؤلم ـ مما يستطيع كل ذي بصر أن يحس به، بل إلى أن يكشف ويعري مالا يقدر بصرنا أن ينفذ إليه. يكاد معظم الشعر العربي القديم أن يجهل دخيلاء الإنسان، وهذه الصميمية التي تقربنا من الأشياء، وتتيح لنا أن نتعمقها، وننفذ إليها، غائبة عنه... كان الشعر القديم يحيا في سطح المادة والعالم. كان وصفاً للواقع، ولهذا كان خارج الواقع الحي، والشعر الجديد محاولة للنفاذ إلى أعماق الواقع، وراء المظاهر والسطوح...»(٢).

ويرى أدونيس ـ بناء على هذا الإحساس بقصور التراث وعجزه ـ أن التعاطف مع الشعر الجديد لا يكون إلا بالتخلي عن طوابع هذا القديم، والانسلاخ من عقليته الجامدة، متمثلاً ذلك فيما يسميه: السلفية، والنموذجية، والشكلية، والتجزيئية، والغنائية الفردية ، والتكرار...»(٣).

---

(١) الحداثة في الشعر ١٤٠.

(٢) زمن الشعر ٢٠ ـ ٢١.

(٣) السابق ٢١ ـ ٢٢.

ويُرمز إلى الماضي في كثير من الأعمال الأدبية الحديثة بالآلهة حيناً، والآباء حيناً آخر، ولكن هذه الأعمال التي ـ تنتهك المقدسات، ولا تتورع عن التلاعب بكل شيء حتى الذات الإلهية ـ تصورهم ممسوخين ساقطين، وتصور الأبناء ـ وهم رمز الحديث ـ ثائرين عليهم، عققة لهم، أو مغيبين في شخصياتهم، يعيشون ممزقين بين عالمين: عالمهم، وعالم آبائهم، تقول خالدة سعيد :

«تحفل الأعمال الحديثة بالنماذج الأبوية الساقطة، والآلهة الممسوخة، والأبناء الملعونين، والشخوص الممزقة أو المنفصمة، والمسكونة المزدوجة، أو المغيبة، كما تكشف النصوص عن هذا التصدع.. بل إن بعض الأعمال التي تشكل علامات فارقة في تاريخ الحداثة العربية المعاصرة تبدو ـ لدى التحليل، وفي أهم أبعادها ـ رسماً للهوية المتصدعة الممزقة بين عالمين..»(١).

وفي السياق نفسه تشيد خالدة بجبران خليل جبران ـ رائد الحداثة الأول ـ لأنه رفض أبوة الماضي، وعلم الأبناء التمرد على آبائهم تقول «لعل أوضح صورة فنية لرفض أبوة الماضي، أو أسبقية النموذج، في تلك المرحلة المبكرة، ما جاء في كتاب «النبي» لجبران، حيث يعلم الآباء أن يجاهدوا للتشبه بالأبناء، لأنهم عبثاً يحاولون أن يجعلوهم مثلهم، فالحياة لا ترجع إلى الوراء، ولا تلذ لها الإقامة في منازل الأمس..»(٢).

وفي إطار الإزراء على كل قديم، والاحتفاء بكل حديث، تبنت الحداثة العربية المعاصرة ـ على نحو ما تبنَّت الغربية ـ فكرة الزمن الأفقي، اللا معاد السائر أبداً إلى الأمام(٣). وفي هذه النظرة الغربية يصور امتداد الزمن تكديساً للأعراف والتقاليد التي تقمع الإنسان، وتشل حريته، كما يصور ماضياً نحو

---

(١) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٥٣.

(٢) فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٢٧.

(٣) انظر بحثنا «الحداثة الغربية» في مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد السادس ص ٢٠٧.

الأحسن باستمرار، مما يجعل أي تطور أو جديد يحملهما خيراً دائماً من غير محاكمة لهذا الجديد، أو تأمل في طبيعته، ويبدو معيار الحكم على الأشياء عندئذ هو مدى خروجها على المألوف. يقول أبو ديب :

«تبلور الحداثة رؤياها للزمن، إذ يبدو الزمن في حركته تنامياً مستمراً للتكدس الخانق، ونموّاً أخطبوطياً للسلطة متعددة الأشكال، وانحساراً متزايداً لإنسانية الإنسان، يصبح الزمن حلقة متصلة من القمع، تبدأ بالتاريخ الذي يتراكم كصفائح القبر، وتنتهي بالحاضر الذي يجثم على الروح عصراً من الجليد وأرضاً يباباً.. هكذا تكون رؤيا الحداثة للزمن مغايرة ـ من جهة ـ لرؤيا المجتمع البدائي، الذي يعاين الزمن على الدوام بوصفه حركة تنأى مسرعة عن ماضٍ ذهبي، عن عصر نقي كامل، موحدة بذلك بين مسار التغير ومسار الانحلال والفساد، ومغايرة ـ من جهة أخرى ـ لرؤيا الحداثة للزمن في المجتمع الصناعي الغربي، بوصفه حركة نمو مطردة من الأقل كمالاً، حركة يقترن فيها مسار التغير بمسار التقدم..»(١).

ويقول جابر عصفور عن إنسان الحداثة: «هذا الإنسان ليس سجين دائرة الزمن المنحدرة دوماً، أو مفعولاً لها، إنه الفاعل الذي يحرك زمنه بتمرده، وبما يمارسه من حريته التي تجعل منه صانع تاريخه، في زمن يتقدم ولا ينكص، يتطور ولا يتخلف..»(٢).

ولا يخفى على من لديه مسكة من ثقافة عربية إسلامية أن تلك نظرة إلى الماضي وإلى الزمن غير أصيلة، ففي التصور الإسلامي لا يقتصر الخير والشر على زمن دون زمن، فهما معاً موجودان في القديم والحديث، ولكل منهما معايير ثابتة نزل بها الوحي السماوي.. وقد يمضي التطور نحو الأحسن كما يمضي نحو الأردأ.. وشواهد التاريخ على هذه الحقيقة أكثر من أن تخطئها عين باصرة.

---

(١) مجلة فصول : ١٩٨٤/٣/٤، ص ٣٧.

(٢) قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٣٦٧.

الحداثة علمانية وتنكر للدين :

تقوم الحداثة العربية ـ في جانبيها النظري والتطبيقي، وفي عظم النماذج التي بين أيدينا ـ على فكر مادي علماني، وعلى تصورات تخالف الأديان والشرائع، وتنتبذ الصدور عن قيمها التي تعدها متخلفة رجعية، ولا غرو في ذلك، فالحداثة الغربية التي يتتلمذ القوم عندنا على يديها سليلة هذه التصورات. يقول حداثي: «منذ أعلن الفيلسوف نيتشه موت الله، وخرج فرويد بتحليله النفسي الذي خربش مداركنا، هذا إذا تجاوزنا ديالكتيك ماركس، وماديته التاريخية، ورأس ماله، مروراً بنظرية دارون في أصل الأنواع، وانتهاء بنسبية أنشتاين، داهم الأوربيين هوس اسمه الحداثة..»(١).

ومضى أبناء جلدتنا الحداثيون على إثرهم، فقال عبدالرحمن منيف مدركاً معنى الحداثة «أول معنى من معاني الحداثة الجديد في مواجهة القديم و . وعلمانية في الفكر والسلوك؛ لأن مركز الثقل أخذ ينتقل من السماء إلى الأرض ـ كما يقولون ـ خلال تلك الفترة..»(٢).

وذكر غالي شكري أن الحداثة تتخذ من الغرب إطاراً مرجعياً لها، ثم مضى يتحدث عن منابعها المختلفة من هذا الإطار. وهي: «اليسار الذي استقطب السياب والبياتي والحيدري وشوقي بغدادي وعبدالرحمن الشرقاوي. والليبرالية التي استقطبت أنسي الحاج وجبرا إبراهيم جبرا ومحمد الماغوط وشوقي أبو شقرا وتوفيق صايغ وصلاح عبدالصبور ومحمد عفيفي مطر. والقومية بأنواعها التي استقطبت أدونيس وأحمد عبدالمعطي حجازي ورياض نجيب الريس وخليل الحاوي وعلي الجندي وجميع الشعراء الفلسطينيين..»(٣).

---

(١) مجلة الناقد، العدد السابع عشر (١٩٨٩) ص ٤٢، وانظر بحثنا «الحداثة الغربية» مجلة كلية الدراسات، العدد : ٦ ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٢١٠.

(٣) الناقد، العدد الثالث عشر (١٩٨٩) ص ٥٤.

وعن هـذه المنـابـع ذاتها تحـدث محمـد جمال بـاروت، فقـال: «تشكـل الخطابات القومية، والليبراليـة، والمـاركسيـة المصـادر الإيـديـولـوجيـة الكبرى للحداثة..»(١).

وتتحدث خالدة سعيد عن ارتداد هذه الينابيع جميعها إلى «العلمنـة» التي هي البعد الرئيسي للحداثة العربية، فتقول: «تبـدو العلمنـة ـ كمبـدأ ـ بعـداً من أبعاد الحداثة، دون أن يعني ذلك صيغة محددة بعينها، وفي إطار الحداثة علينـا أن نقـرأ المفكـرين العلمانيين، القـوميين منهم والمـاركسيين، وقـد أسهم هؤلاء المفكرون ـ بدورهم ـ في إذكاء تيارات الحداثة العربية وتعميقها. الفكر القـومي: السوري أو العربي، نشط في إطار سؤال الهوية خاصة، وطرح مسألة الأصالة من حيث هي دينـاميكيـة الأنـا التـاريخيـة. واعتبر الفكـر السـوري القـومي الاجتماعي الأرض بعداً صميمياً من أبعاد الأنا.. وجاءت الواقعية ـ على اختلاف اتجاهاتها، وبتأثير الفكر الماركسي غالباً ـ إنجازاً كبيراً..»(٢).

ولابد لحداثة تغترف من هذه المنابع، وتعدها الحق الذي لا مرية فيـه، أن تصطدم بالأديان السماوية، وأن تراها عائقاً في وجه انطلاقتها المتمـردة، فنشب العداء بينهما. راحت كتابات للحداثيين ـ لا حصر لها ـ تحتقر الـدين، وتسخـر من قيمه، وتروج للإلحاد ـ تحت مسمى التحرر الفكـري ـ بشكـل سـافـر، لا احتشام فيه ولا استتار، كأن يقول أحدهم مثلاً:

«هي حداثة وريثة لكل معطيات الدين والسحر والفلسفة، وهي قطيعة مع الشعر السابق... إنها روح الإنسان التي تعيش بتـوتـر، وبخير وسـلام، ولكن دون آلهة ومطبات طبيعية لا معنى لها..»(٣).

---

(١) الناقد: العدد العاشر (١٩٨٩) ص ٢١.

(٢) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٣) خزعل الماجدي، الناقد، العدد الثالث (١٩٨٩) ص ٢٣.

ويستنكر حداثي آخر أن يكون لنا ـ نحن العربان ـ حداثة ونحن مازلنا نؤمن بالعفاريت والجان والملائكة..(١).

وتنتاب آخر ـ حريصاً على مصلحة أمته ـ الخشيةُ من «أن يسمح العربان لأنفسهم برفع الكلفة بين ما هو حداثة عندهم، وبين الحداثة التي لا يمكن أن تكون إلا أوروبية» إذ «بأي حداثة يتباهى أدعياء الحداثة في الثقافة العربية المحلقة منذ ظهورهم بين طائرة وجمل؟...» ويخلص إلى أن «المجتمع العربي هو في أشد الحاجة إلى العقل حتى يخلصه من عبودية الوحي ورسالته البالية...»(٢).

وفي سياق الثورة على الأديان، والسخرية من الكتب السماوية، لا يمل أصحاب الحداثة من تكرار أن الإنسان هي الذي ينبغي أن يكون مصدر التشريع لا الله، وأنه صاحب الحق في وضع القيم والمعايير، والمؤهل لذلك، لأن كل قيمة تأتي من خارجه تشكل قيداً ثقيلاً يغل حريته. وإليك غيضاً من فيض أقوالهم في هذا المنحى.

تقول خالدة سعيد متباهية: الحداثة العربية «تتميز باعتبارها الإنسان مركزاً أو غاية، ومحوراً للمعنى، ومصدراً للقيم، وبأنه المؤهل للقبض على مصيره، والمخول تفسير العالم..»(٣).

وتردد في موضع آخر كلام الأساتذة: نيتشه الذي جعل الإنسان محور العالم، إذ نقل الغيب إليه. وماركس الذي نقل الميتافيزيقا إلى المجتمع، وفرويد الذي رأى غيباً جديداً وقدراً جديداً في باطن الوعي الإنساني، ثم تعتصر من زلال هذا الكلام (المقدس) أنه «في الحداثة العربية لم يعد الإنسان مكاناً، أي محلاً، للأوامر والنواهي، أو قوانين القوى الخارجة عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى. كما تكشف عن ذلك قصيدة أدونيس «أمس، المكان، الآن» وفي الإصحاح

---

(١) الناقد، العدد السابع عشر (تشرين الثاني: ١٩٨٩) ص ٤٣.

(٢) عبدالقادر الجنابي، الناقد، العدد الثاني (آب : ١٩٨٨) ص ٢١.

(٣) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٦٧.

الأول من سفر التكوين، من ديوان «العهد الآتي» لأمل دنقل نرى الإنسان في البدء.

في البدء كنت رجلاً.. وامرأة.. وشجره
كنت أباً.. وابناً.. وروحاً قدسا
كنت الصباح والمسا
والحدقة الثابتة المدوره (١).

ويتحدث محمد جمال باروت عن النظام المعرفي الذي تنطلق منه الحداثة العربية ـ كما يراها الخال ـ وعن مفهوم العلمنة التي تشكل العمود الفقري في هذا النظام فإذا هي ـ على هذا الجلاء ـ «انعطاف من الإله إلى الإنسان، ومن مملكة العرب إلى مملكة الإنسان، وبذلك لم يعد الإنسان يرى العالم نتاج «نظام إلهي أبدي» بل وجد نفسه أمام نظام من صنع يديه لا استئناف لأحكامه إلى سلطة عليا، ومن هنا تغيرت نظرة الإنسان إلى العالم تغيراً جذرياً، فلا شيء محرم على العقل، فعوض عالم مستقر آمن قائم على قواعد ثابتة لا تتزعزع، وجد الإنسان نفسه ـ شيئاً فشيئاً ـ في عالم لا قواعد ثابتة له، عالم على ساكنيه، أن يعيدوا بناءه بأيديهم، وعلى صورتهم ومثالهم. هكذا أصبح الإنسان ـ أكثر من أي وقت مضى ـ مقياس كل شيء، إذ إن العصر الحديث عصر علماني، بدأ حين وعى الإنسان قدرته، وأخذ يعرب عن وجهة نظره الفردية المستقلة إلى نفسه والله والكون.. وبذلك يصبح الإنسان مصدر القيم لا الآلهة على حد تعبير أدونيس. ومن هنا يخوض الإنسان «صراعاً روحياً مع الفراغ» إذ يؤدي المجتمع الحديث إلى «التبعثر والتمرد والرفض والحيرة والقلق وما إلى ذلك مما يطبع عصرنا الحاضر» ومن هنا يحل الشعر مكان الدين، ويصبح «ميتافيزيقيا» المجتمع الحديث، حيث يلعب الشاعر «دور الآلهة التي اختفت»

---

(١) مجلة فصول : ١٩٨٤/٣/٤، ص ٣١.

على حد تعبير خالدة سعيد «يزيح كابوس الآلة والنظام..»(١).

وينهض حكم الحداثة على النص وصاحبه على هذا المعيار. فبقدر ما يحقق كل منهما من كسر لقيم الشرائع السماوية، وانتباذ ما تقوله الأديان، وبقدر التصورات الإلحادية، والأفكار السقيمة التي يروج لها تكون الحظوة في عالم الحداثة. ومر معنا ـ قبلُ ـ أن هذا كان من معايير القوم في تخيرهم من التراث، وفي الإشادة بنماذج معينة فيه، وهم على الدرب نفسه عند اصطفاء الأدب المعاصر، والحكم على مبدعيه.

تتحدث خالدة سعيد عن بدايات الحداثة العربية المعاصرة، وتمنح شرف ريادتها جبران، وطه حسين، وعلي عبدالرزاق، وذلك لأن ريادتهم «لا تقوم على مجرد الانشقاق، بل على كونهم قد ارتكزوا في انشقاقهم على مصدر عقلي أو ذاتي، وأقاموا معايير جديدة، منقطعين ـ طه حسين وجبران بالأخص ـ عن المرجعية القديمة...»(٢) وراح طه حسين، وعلي عبدالرازق: «يخوضان معركة زعزعة النموذج بإسقاط صفة «الأصلية» فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي..»(٣) وأما جبران فإن موطن التميُّز فيه أنه لم يجعل الإنسان الأعلى ـ متديناً، مستمسكاً بأهداب الفضيلة مثلاً ـ بل «جعل جبران إنسانه الأعلى يتمثل في «المجنون» و«السابق» وجعل «خليل الكافر» يبني مجتمعه الفاضل، أو مجتمع الإيمان الحق، ولم يكن فقط يهدم معايير وتصورات، ويبشر بأخلاقيات تقوم على الحرية والعفوية، بل كان يهدم الصورة القديمة التي تتوسطها الثوابت وتحكمها، ليجعل الإنسان مركزاً ومصدراً للمعايير بدل أن يكون خاضعاً لمعايير سابقة. وعندما أعاد كتابة الإنجيل في «يسوع ابن

---

(١) قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٦٣.

(٣) مجلة فصول : ١٩٨٤/٣/٤، ص ٢٦.

الإنسان» ليقدم المسيح كإنسان صاعد أو مجاوز لنفسه، مقابل يسوع ابن الآلهة، لم يكن يعارض المؤسسة الكنسية وحدها، بل كان يعارض تصوراً عاماً سائداً لوضعية الإنسان في الكون، ويعلن القطيعة مع المرجعية الدينية، كان يستعيد لهذا الإنسان صلاحية وضع المعايير، وكسر الشرائع، وكشف الحقائق. وهو القائل: لا يكسر الشرائع البشرية إلا اثنان: المجنون، والعبقري. وكلاهما أقرب الناس إلى قلب الله..»(١).

وعلى نحو ما أطالت خالدة في تمجيد جبران ـ بعد أن ضربته على محك كسر الشرائع والأعراف ـ يصنع أدونيس، فيشيد به، ويعده رائد الحداثة، ما دام يتلاعب بكل شيء حتى الذات الإلهية، وحسبه شرفاً أنه غير «علاقات الإنسان مع الكون. وأول ما يتغير منها علاقته مع الله. ففي المقطوعة الثانية من كتاب المجنون، وهي بعنوان «الله» نفي كامل للعلاقة التقليدية بين الله والإنسان، وتأسيس لعلاقة جديدة، وفي هذه العلاقة الجديدة، لم يعد الإنسان عبداً لله، ولا خاضعاً له، أي لم تعد علاقته به علاقة عبد بسيد، ولم تعد هذه العلاقة علاقة مخلوق بخالق، ولم تعد علاقة ابن بأب، ولم يعد الله يجيء من الماضي بل من المستقبل. هكذا أصبح الله والإنسان كياناً واحداً بمظهرين: الله غد الإنسان، الإنسان عرق، والله زهرة العرق، وهما ينموان معاً أمام وجه الشمس..»(٢).

وعلى معيار الصبوء من الأديان، والتنكر للنبوات والشرائع، يعرض الرصافي كذلك، فإذا الرجل هجّام ولوج في هذا الضرب من الفكر الذي يرضي الحداثة، فيسبغ أدونيس عليه بركاته، ويطنب في تبجيله، إذ تتجلى عبقريته ـ كما يعرضها ناقده المعجب ـ في أن «الأديان بالنسبة إليه ليست موحاة، وإنما

---

(١) السابق نفسه.

(٢) صدمة الحداثة : ١١٧ ـ ١١٨، وانظر جميع ما كتبه عن جبران في المرجع السابق: ١٦٣ ـ ٢١١.

هي وضع قام به أشخاص أذكياء. وإذ ينكر الوحي ينكر بالضرورة النبوة، ينكر وجود الأنبياء، والنتيجة الطبيعة لإنكار الدين، - وحياً ونبوة - هي إنكار التعاليم أو المعتقدات التي جاء بها.. لذلك لا يؤمن بفكرة الحشر أو البعث.. ويرفض فكرة الثواب والعقاب...»(١).

وتقول خالدة سعيد في تسويغ الإشادة بأنسي الحاج: «إن ديوان «لن» لأنسي الحاج قد أسهم في تجريح المقدس، ورفع لواء العصيان البشري، وإقامة لغة التجديف...»(٢).

وسبق أن ذكرنا أن للحداثة من التراث العربي الإسلامي ثلاثة مواقف، أحدها «التخير والانتقاء» وتعرفنا معايير هذا الانتقاء، وطبيعة التصورات التي تحظى عند القوم: كالتمرد، والثورة، والشذوذ عن المألوف، والمجون، والزندقة، وما ارتبط بهذا من قريب أو بعيد، ووقفنا ثمة على نماذج، ونورد هنا في سياق التأكيد على صدور الحداثة - في عظم ما صدرت عنه - عن فكر مادي إلحادي نماذج تراثية أخرى.

يتحدث أبو ديب عما يسميه مكونات بنيوية للحداثة فإذا هي (الحداثة هي ظاهرة اللاقداسة. النص الديني نص مغلق. النص المقدس في جميع الثقافات التي نعرفها نص قديم، فليس هناك من نص مقدس حديث. يبدو أن ثمة تعارضاً بين القداسة والحداثة. ارتبطت في الثقافات البشرية شهوة الاكتشاف باقتراف الخطيئة، بالخروج على السلطة، بالشهوة الجنسية. اقتراف الخطيئة يشكل مكوناً بنيوياً للحداثة في مراحل تاريخية مختلفة. الخطيئة رمز التجدد، وانفجار الحياة، والقدرة على قهر الموت، وابتعاث الحيوية)(٣) وغير ذلك من

---

(١) صدمة الحداثة : ٦٥.

(٢) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٨٤.

(٣) فصول : ١٩٨٤/٣/٤، ص ٥٩، ٦٠.

التصورات التي تشكل تحدياً خطابياً فاضحاً لجميع الشرائع السماوية والأديان، وتروج للإلحاد والخطيئة. ثم يضرب بعض شعراء العصر العباسي على هذه (المكونات البنيوية) فيشيد بها، لأنها ـ في زعم الإسقاط الحداثي ـ تتساوق معها.

يقول مثلاً عن أبي نواس وأبي الهندي: «إن اقتراف الخطيئة يشكل مكوناً بنيوياً للحداثة في مراحل تاريخية مختلفة، ولاشك أنه كان في الجوهر من تجربة شاعر كأبي الهندي، وأبي نواس، حيث يتخذ شكلاً مبدئياً هو التعبير عن قبول وجود القيم الجماعية ثم رفضها في إصرار وانتهاكها. هنا إذن يتحدد مفهوم الخطيئة في منظور السلطة فقط، ويكون ما يمارسه الفرد انتهاكاً للمحرم، حتى في شعوره الخاص، ويغدو هذا الانتهاك في ذاته نبعاً للشهوة لا ينضب، وعلامة متميزة للمنتهك. هكذا يعبر أبو الهندي دون غموض:

ثبت الناس على راياتهم وأبو الهندي في كوى زيان
منزل يزري بمن حل به تستحل الخمر فيه والزواني
إنما العيش فتاة غادة وقعودي عاكفاً في بيت حان
أشرب الخمر وأعصي من نهى عن طلاب الراح والبيض الحسان

ويمتاح أبو نواس من هذه العصيان المعلن نفسه، من الحرام ذاته، نشوته:

فإن قالوا حراماً قل: حرام ولكن اللذاذة في الحرام...(١)

وعن هذه (المكونات البنيوية) للحداثة. ارتكاب الحرام والخطيئة، والسخرية بالأديان ـ لا الجدة ولا التألق الفني ـ يصدر القوم في الحكم على الكاتب، ومنحه جواز مرور إلى عالم الفن الرفيع.

يقول أدونيس عن أبي نواس: «شاعر الخطيئة، لأنه شاعر الحرية، فحيث

---

(١) السابق نفسه.

تنغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة، بل إن النواسي يأنف أن يقنع إلا بالحرام ولذيذه.. فالخطيئة ـ بالنسبة إليه، في إطار الحياة التي كان يحياها ـ ضرورة كيانية، لأنها رمز الحرية، رمز التمرد والخلاص...»(١).

ويقول عنه في موضع آخر: «يؤكد أبو نواس فصل الشعر عن الأخلاق والدين، رافضاً حلول عصره، معلناً أخلاقاً جديدة، هي أخلاق الفعل الحر، والنظر الحر: أخلاق الخطيئة... إنه الإنسان الذي لا يواجه الله بدين الجماعة، وإنما يواجهه بدينه هو، ببراءته هو، وخطيئته هو.. **ولعله ـ من هذه الناحية ـ أكمل أنموذج للحداثة في موروثنا الشعري..**»(٢).

ويقول عن ديك الجن: «هو كذلك شاعر الخطيئة، شاعر الآن واللحظة، يؤمن بالحب الجديد، لا الماضي، والبعث عنده خرافة. إنه يؤمن بنار اللحظة. وفي سبيل ذلك يوطن نفسه ـ قاصداً مختاراً ـ على دخوله نار الأبدية..»(٣).

وهكذا تمجد الحداثة الكفر والإلحاد والفكر العلماني في شتى صوره، وتشيد ـ في القديم والحديث ـ بأولئك النفر الذين مثل إنتاجهم ثورة على الأديان، وسخرية من الكتب والشرائع السماوية، وانتقاصاً من قيم المجتمع وأخلاقه ومثله الفاضلة.

وها هو ذا حداثي حريص على مصلحة أمته، يقول ـ في موطن الإشادة بآيات شيطانية لسلمان رشدي، وانتقاص جميع من نقدوه وتجهيلهم ـ «حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة في مواقع رشدي الأدبية،وانتقاداته السياسية، وسخريته الاجتماعية، ومعارضته الدينية، أستنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة، بدلاً من أصالة الدين والشرع والتراث والرجعة..»(٤).

---

(١) مقدمة للشعر العربي : ص ٥٢.

(٢) السابق : ٥٣.

(٣) السابق نفسه.

(٤) جلال صادق العظم ، الناقد، العدد الرابع والخمسون (كانون الأول : ١٩٩٢) ص ٣٧.

ومثلما يدعو صاحب النص السابق أمته إلا أن تستبدل بأصالة الدين والشرع حداثة العقل والعلم، في إيهام ما كر بأن الدين والعلم متناقضان، يدعو أدونيس الأديبَ العربي أن يتخذ رامبو ـ الذي سخر من بني الله المسيح عليه السلام ـ مثلاً يحتذى، ليصل إلى قمة الإبداع. يقول: «كلنا يعرف من هو المسيح، ولعلنا نعرف جميعاً كيف خاطبه رامبو: «يسوع، يالصاً أزلياً يسلب البشر نشاطهم» حين تصل جرأة الإبداع العربي إلى هذا المستوى، أي حين تزول كل رقابة، يبدأ الأدب العربي سيرته الخالقة، المغيرة، البادئة، المعيدة..»(١).

وقد آتت جهود أدونيس وأمثاله أكلها، فتجرأ الحداثيون على كل شيء، على الذات الإلهية، والأنبياء، والأديان،والشرائع السماوية، ومضى الشعر الحديث يروج لمئات الأفكار الإلحادية المرضية، كالتمرد على الكون والوجود والألوهية والأعراف، والدعوة إلى عبثية الحياة، ولا معقولية الموت، والضياع في عالم لا يُحس فيه بالانتماء، ومجهولية الهوية، والغربة، والتشرد، والقلق، والسأم والتمزق، والخوف من المجهول الغامض، والضرب على غير هدى في حياة لا هدف لها، وفي عالم معاد لا تلمح فيه إلا الشر والكراهية والبغضاء..(٢).

الغموض :

من ملامح الحداثة العربية المعاصرة التي ورثتها عن نظيرتها الغربية، ولا سيما تلك المدارس التي عادت الواقع، وتنكرت للعقل والمنطق والشعور، كالرمزية، والدادائية، والسريالية، وغيرها. ونبتت نابتة الغموض في أدبنا المعاصر، وأصبح سمة كبرى من سمات النصوص الحديثة، ومضى فرسان

---

(١) زمن الشعر : ١٤٨.

(٢) انظر نماذج في كتاب «تيار رفض المجتمع» ص ١٤٩ ـ ١٦٩، وانظر بحثنا (شعرنا العربي المعاصر، متى يسترد هويته» في العدد الخامس من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

الحداثة يهوّنون من شأن الاتصال بالمتلقي، ويسفّهون الوضوح، وينظرون إليه على أنه تخلف في الذوق، ورجعة في الفكر، يضادّ الجديد ويصادمه.

قال أحدهم : «الغموض يكاد يكون سمة النصوص الباقية، لا الزائلة...»(١).

وقال جبرا إبراهيم جبرا: الوضوح المطلق ليس حداثياً، وإنما الحديث الذي يعي أن ليس ثمة شيء واضح، منجز، أو بسيط. والشاعر الذي يحدد المفاهيم بوضوح وبساطة ـ في نظر الحداثي ـ يقوم بعملية إغلاق لإمكانية التفسير والإيحاء والإشعاع، على نحو ما نرى لدى شوقي، وحافظ، والزهاوي، والرصافي»(٢).

وابى عبدالله الغذامي أن تجتمع في لغة الشعر وظيفتا الإيحاء والاتصال، وأصر على استبعاد الثانية. قال ـ على طريقة الرمزيين ـ : «وبذلك تكون اللغة في الشعر وسيلة للإيحاء، وليست لنقل معانٍ محددة»(٣).

وأضحى من السخف أن يسأل سائل عن معنى هذا النص أو ذاك، أو عن الرسالة التي يقدمها، والتجربة التي يريد عرضها. إن عشرات المقولات ستوقفه عند حده لكي يكف عن ارتكاب هذه الحماقة. ككلام ادونيس «ليس من الضروري لكي نستمتع بالشعر أن ندرك معناه إدراكا شاملاً، بل لعل مثل هذا الإدراك يفقدنا هذه المتعة. ذلك أن الغموض هو قوام الرغبة بالمعرفة، ولذلك هو قوام الشعر..»(٤) وإن «القارىء الحقيقي كالشاعر الحقيقي لا يُعنى بموضوع

---

(١) فصول : ١٩٨٤/٣/٤، ص ١٧٦.

(٢) فصول : ١٩٨٤/٤/٤، ص ١٣.

(٣) السابق : ٩٧.

(٤) زمن الشعر : ٢١.

القصيدة، وإنما يعنى بحضورها أمامه كشكل تعبيري.. وعليه أن يتوقف عن طرح السؤال القديم ما معنى هذه القصيدة؟ وما موضوعها؟ لكي يسأل السؤال الجديد: ماذا تطرح عليّ هذه القصيدة من الأسئلة؟ ماذا تفتح عليّ من آفاق..»(١).

وصارت القصيدة ـ على رأي أحدهم ـ كالنهر «والنهر كالقصيدة يلبس الأقنعة. والنهر كالقصيدة يمكننا أن نتحدث عن دلالته حتى أبعد حدود الكلام، ولكن ما معنى النهر؟ النهر يكون ولا يعني...»(٢).

وبدا سعي الناقد إلى فهم القصيدة، أو السؤال عن معانيها خطأ ينبغي أن يقدم بين يديه اعتذاراً. يقول عبدالله الغذامي ـ وهو يتعامل مع قصيدة لصلاح عبدالصبور ـ : «والذي أرجوه هو ألا يتبادر إلى الذهن أنني أسعى لشرح القصيدة، فهذا ليس هدفاً لي..(٣).

وغزا الغموض الأدب العربي الحديث عامة، والشعر منه خاصة، وأصبح مفخرة يتباهى بها القوم. قال محمود درويش :

لن تفهموني دون معجزة
لأن لغاتكم مفهومة
إن الوضوح جريمة(٤).
وقال في موضع آخر من قصيدة عنوانها «طوبى لشيء لم يصل» :
طوبى لشيء غامض

---

(١) انظر كتاب الأصالة والحداثة : ٢٨٢.
(٢) فريال جبوري غزول، فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ١٧٥.
(٣) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ١٠٠.
(٤) ديوانه، محاولة رقم (٧) ص ٤٨١.

طوبى لشيء لم يصل(١)

وإذا كان الغموض حقاً من طبيعة الشعر، فإنه ذلك الغموض الإيجابي، الذي ينبع من عمق الفكرة وجدتها، أو من حرارة التجربة وفرادتها، أو بكارة اللغة وتميزها، أو ثراء الدلالات وغناها، وهو الغموض الذي عرفت ضروب منه في شعرنا العربي قديماً وحديثاً، وأشاد به بعض نقادنا القدماء، كأبي إسحاق الصابي (ت: ٣٧٤ هـ) الذي قال في معرض التفريق بين الشعر والنثر: «وأفخر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه...»(٢) والذي أشار إليه الجرجاني عند ما ذكر أن القارىء يأنس ويفرح إذا استطاع بعد جهد أن يحصل على معنى يستحق هذا الجهد الذي بذله، وإلا كان «كالغائص في البحر يحتمل المشقة العظيمة، ويخاطر بالروح، ثم يخرج بالخرز...»(٣) وقد أرجع حازم القرطاجني أسباب الغموض في الكلام ـ الإيجابي منه والسلبي ـ إلى وجوه ثلاثة، يتعلق بعضها بالمعاني، ويتعلق بعضها بالألفاظ، ويتعلق بعضها بهما معاً. فمما يتعلق بالمعاني مثلا: دقة المعنى المعبر عنه، وتشعب المعنى، والتضمين والإحالة، واختلاف جزئيات الصورة عما ألفته المدارك والأفهام، واحتمالية المعنى...(٤).

فالغموض الإيجابي من طبيعة الشعر وهو لا يتنافى مع الوضوح أصلاً، لأن القراءة المتأنية الواعية تبدده، وقد لخص بعضهم سمات الغموض البناء، فرأى أنها راجعة إلى المدلول «لا إلى الدال، وأنه يتبدد بمفعول القراءة، ولاسيما بتعدد القراءات، وأنه تتعذر ترجمة الكلام الذي يكون قوامه الغموض مع الوفاء بمختلف معانيه، وأنه لا يحطم المنطق ولا اللغة في قواعدها، ولا تقاليد النظم فيما عرف منها، وألا يجتمع مع غموض سلبي في نص واحد...»(٥).

---

(١) السابق : ٥٠٦.
(٢) المثل السائر : ٢/ ٤١٤.
(٣) أسرار البلاغة : ١٣٠.
(٤) منهاج البلغاء : ١٧٢ ـ ١٧٣ ومابعد.
(٥) محمد الهادي الطرابلسي، مجلة فصول : ٤/ ٤/ ١٩٨٤، ص ٣٤.

ولكن غموض الحداثة ـ في غالبية النماذج التي أفرزتها ـ هـو من النـوع السلبي، إذ يتحول الكلام إلى ألغاز وأحاج، وإلى حذلقات لفظية ومهارات لغويـة لا يستشف القارىء ـ غير العادي ـ من ورائها شيئاً وإن اجتهد في الطلب. وهذا بلند الحيدري ـ أحد رواد الحداثة يقول : «الشعر الغربي عرف الغموض، ولكن ليس هذا الغموض الذي يقول به الحداثيون اليوم. هذا الغموض الذي نراه اليوم غموض تافه، هذيان، نفخ على زجاج بارد..»(١).

وقام ـ بسبب هذا الغموض المقيت الذي فشت فاشيته ـ جدار صفيق بين الشعر الحديث والمتلقي العربي، جدار من العتمة والضباب، فعمّت الشكوى منه وطمّت، ولكن أصحاب الحداثة مضوا يحمّـلون القارىء العربي مسؤولية العجز عن فهم إنتاجهم «فالجماهير العربية عند أدونيس لا تفهم هذا الشعر لأنها أمية وغير ثورية(٢) وهو يفتخر بأن من سمات هذا الحديث ذلك التنافر بين الشاعر والقارىء»(٣).

ولتسوغ الحداثة عجزها عن الـوصـول إلى المتلقي العـربي، أو لإيمانهـا الفعلي بغباء هذا المتلقي وعدم ثوريته، مضت تستهين به، وتحتقر ذوقـه الفني، حتى بلغ الأمر أن قال قائل منهم. «لسنا طالبي حداثـة، وإنما نحن حـديثيـون لهذا لا يمكننا التراجع، أو التسـاهـل، أو المسـاومـة .الغمـوض؟ فليكن. وليكن الهذيان والجنون..»(٤).

وراح الشاعر الحديث ـ بتعبير أحد الدارسين ـ يتعالى على المتلقي وينفيـه «من معادلة العمل الفني ليصير النتاج الشعري نتاجاً في ذاته ولذاته.. لا وجـود للآخر. الأنا وحدها هي الموجودة. هي العالم..»(٥).

---

(١) لقاء معه في مجلة المنتدى (عدد أكتوبر ١٩٩٢) ص ٦.

(٢) انظر الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر : ٢٣.

(٣) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٢٠٨ بحث محمد دكروب.

(٤) مجلة أدب، العدد الأول، المجلد الثاني (١٩٦٣) ص ٦.

(٥) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

وبدا هذا التعالي وهذا النفي مقصودين، معموداً إليهما عمداً، إذ راح بعض الحداثيين «يتطيرون من أي تواصل، حدث أو يحدث، بين الشعر والقراء والقضية، ويريدون لهذا التواصل ـ شبه المقطوع ـ أن لا يعود أبداً، حفاظاً على نقاء الشعر وصفائه ونظافته، أي عدم تلوثه بما يجري على الأرض. فلكي نظل في الشعر ـ كما يقول جاك الأسود ـ لا مفر للشاعر، ولشعره تحديداً، أن يظل خارج العلاقات الاجتماعية، خارج الصراع، وبدون موقف»(١).

وعلى أن انعدام التواصل بين الشعر الحديث والمتلقي العربي، الذي يحتج أصحاب الحداثة ـ في غمرة الدفاع الباطل عن قضية خاسرة ـ بقزامته وجهله، لم تقتصر على المتلقي العادي، بل عمّت المتخصصين والأدباء، وبعض رادة الحداثة أنفسهم. واستمع إلى أستاذ جامعي لامع، وناقد مرموق، لا يُغمط علمه وأثره، وهو الدكتور عبدالقادر القط يقول «أعتقد أن التيار الجديد الذي يطلقون عليه مصطلح «الحداثة» سينحسر، ذلك أن الشعراء سيدركون أن صلتهم بالمتلقي توشك أن تنقطع تماماً..»(٢).

واستمع كذلك إلى الشاعر بلند الحيدري ـ وهو من كبار شعراء هذا التيار ـ يقول عن أدونيس، لا عن شاعر من شعراء هذه الأيام «أنا لا أفهم أدونيس وهو أقرب أصدقائي، وأصدق أصدقائي، أعرف كل دخائل حياة أدونيس، لكن ماعدت أفهم قصيدته. يجب أن نجد العلاقة التي تؤكد عدم الانفصال ما بين المتلقي وبين المبدع.» ثم يقول عنه: «يعتز بأن الآخر لا يفهمها ـ قصيدته ـ ويلتذ بأن هذا الآخر ربما جاهل، أو قاصر عن استيعاب تجربته..»(٣).

ويقول عنه في موضع آخر. «مهد أدونيس لهذا الاغتراب، فصار المرء لا يعرف ماذا يريد الشاعر أن يقول»(٤).

---

(١) السابق : ٢٠٩.

(٢) مجلة الناقد، العدد السادس عشر (تشرين الاول : ١٩٨٩) ص ٨٢.

(٣) لقاء له مع مجلة المنتدى، العدد (١١١) اكتوبر : ١٩٩٢، ص ٦.

(٤) لقاء له مع جريدة الخليج (العدد : ٥٠١٥) الاثنين : ١/٢/١٩٩٣.

وهكذا قطع الغموض المقيت ـ الذي دعت إليه الحداثة ـ الأدب عن أداء رسالته، إذ تحول إلى طلاسم، بل آل على حد تعبير أحد الحداثيين أنفسهم ـ «إلى هلوسات لا تعرف لها رأساً من ذيل، ولا ذيلاً من رأس، لأنها بكل بساطة لا ذيل لها ولا رأس»(١). وانقطع التواصل بينه وبين المتلقي العربي، عاشق الشعر الأول، إذ راح الشاعر الحديث يكتب لنفسه، لا لأداء رسالة، أو التعبير عن قضية إذ «لا وظيفة للإبداع إلا الإبداع»(٢). كما يقول أدونيس، والقصيدة «ليس لها هاجس سوى وجودها الذاتي»(٣). كما يقول جابر عصفور. والأدب «عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوق جمالي من المتلقي، وهدفه ليس نفعياً بل جمالياً(٤) كما يقول عبدالله الغذامي.

ونفي المتلقي من الحسبان، ونسب إلى العجز والجهل والأمية، مهما كان موقعه الثقافي. ناقداً، أو أستاذاً جامعياً، أو أديباً، أو شاعراً حديثاً. فهؤلاء جميعاً جهلة أقزام ما عجزوا عن الولوج إلى عالم الشاعر.

النفرة من المعايير :

إن الحداثة التي مارست جميع ذلك الهدم الذي تحدثنا عنه، فلم تبق على أثارة من ماضٍ أو حاضر، لم تقدم البديل، ولم تشتر بالبناء القديم بناء جديداً، ذا ملامح وأصول، بناء تتعرفه وتتفحصه بمعايير ومقاييس يضعها بنفسه، فتقبل أو ترفض، وترضى أو تسخط، على بصيرة ورشاد. ولكن الحداثة هدم لا بناء، هدم في القيم والعادات والأديان، هدم في التراث واللغة والأعراف الفنية جميعاً، هدم في الماضي والحاضر، من غير تحديد لملامح المستقبل، هدم للهدم، وتغيير للتغيير.

---

(١) الناقد، العدد الرابع عشر (آب ١٩٨٩) ص ٨٢.

(٢) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ٢٠.

(٣) السابق : ٤٣.

(٤) السابق ٩٧.

جاء في بيان مجلة شعر اللبنانية: «الشاعر وحش يقف ضد كل شيء ويهدم حتى نفسه عندما يجد ذلك ضرورياً. إن حلم القصيدة في كل العصور هو حلم التجاوز، وترسيخ دين جديد لا يفرض تعاليم جديدة..»(١).

ويقول أبو ديب: «الحداثة، إذن هي أرض الضياع، تيه دون علامات، تيه جسّده أدونيس في خلق مهيار الذي «لا أسلاف له، وفي خطواته جذوره»(٢).

ولا تؤمن الحداثة العربية المعاصرة أن المعايير ضوابط للأنشطة المختلفة، وعاصم لها من العبث والفوضى اللذين يحسنهما كل أحد، بل هي - على سنن الحداثة الغربية كذلك - تنفر من الضوابط والأنظمة. بل هي - كما يقول جابر عصفور: «تتمرد على هذه المعايير (٣)» وترفض التشكل، لأن التشكل يحيلها إلى طقس، كما يقول أبو ديب(٤)، فهي «الرفض، والبحث والتجاوز باستمرار»(٥) كما يقول عبدالرحمن منيف.

وكل معيار عند الحداثة قيد، وهي منفلتة من كل قيد، متحررة من كل نظام، تنطوي دائماً - كما يقول إدوار الخراط -: «على نوع من الهدم المستمر في الزمن، دون أن تتحول إلى بنية ثابتة، تنطوي على سؤال مفتوح لا تأتي السنوات بإجابة عنه.. تتحدى النظم الراسخة السائدة في كل العصور، لا لإقامة نظام قيمي جديد، بل بحثاً عن نظام قيمي — شكلي ومضموني معاً - مقذوف به دائماً في المستقبل.. ويفلت من التقنين باستمرار، لأنه دائماً موضع شك،

---

(١) قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ١٧٨، بحث محمد جمال باروت.

(٢) مجلة فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٣٨.

(٣) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ٣٩.

(٤) مجلة فصول : ٤/٣/١٩٨٤، ص ٤٥.

(٥) قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٢١٢.

ودائماً موضع سؤال، ودائماً متناقض في داخله، ومتناقض مع إطاره الاجتماعي، ودائماً قابل للمراجعة، بلا انتهاء إلى حل قطعي..»(١).

وتغمز الحداثة على التراث القديم لأنه يقوم على قواعد وأصول، هي عند القوم أغلال وكبول، على حين يتحرر الحديث من ذلك كله .تقول أمينة غصن : «يمكن القول: إن هناك نقداً قديماً، أو معايير نقدية كلاسيكية بالمعنى الأدق، لكن لا يمكن القول، إن هناك نقداً حديثاً، أو معايير نقدية حديثة، لأن النقد الماضوي كان يعنى بوضع المعيار والقاعدة، أما النقد الحديث فيبقى مفتوحاً قابلاً للنقاش.. لا يميل إلى طرح «مقولة مطلقة» أو «مقولة ملزمة» فالناقد الحديث عندما ينقد ينقد لنفسه في الدرجة الأولى قبل أن ينقد للقارىء موجهاً ومعلماً. إنها رؤياه الخاصة عن النص، وإنها قراءته التي لا تلزم أحداً سواه..»(٢).

وأثنى غالي شكري على رفض طائفة من شعراء الحداثة الانصياع لأي ضابط في الكتابة بقوله: «ثورة توفيق صايغ وأنسي الحاج ومحمد الماغوط، وجبر إبراهيم جبرا، هي الخروج على هذا المطلق السرمدي، فلم تعد هناك شروط موسيقية مسبقة على الشاعر مراعاتها أثناء كتابة القصيدة..» ثم قال عن توفيق صايغ: «كان يعرف أن ثورة الشعر الحديث بلا حدود، فهي ليست تمرداً على أغراض الشعر القديم.. وليست تجاوزاً لمرحلة البيت الواحد المكتفي بذاته.. وإنما هي ثورة على القالبية في الفكر والتعبير، سواء كانت هذه القالبية هي عمود الخليل، أو التفعيلة الواحدة، أو .... أو ....»(٣).

وبدت الحداثة عند طائفة من الشعراء ـ ولا سيما مجموعة مجلة شعر ـ أكثر من ثورة، إنها تمرد. واعتمدوا رأي سبندر في تسمية الثورة بـ (الأنا الفولتيرية» والتمرد بـ «الأنا الحديثة» ورفضوا الأولى، لأن الثورة ـ الأنا

---

(١) مجلة فصول : ٤/٤/١٩٨٤، ص ٥٨.

(٢) الناقد، العدد الثالث عشر (تموز : ١٩٨٩) ص ٤٠.

(٣) شعرنا الحديث، إلى أين؟ : ٨٥.

الفولتيرية «عمل جماعي منظم، يستهدف غاية آنية، أي معاصرة» وأما التمرد، أو «الأنا الحديثة» فهو «شيء فردي يغير ـ في الواقع ـ المجتمع، ويستهدف الحرية المطلقة خارج أي معيار معاصر..»(١).

ولا شك أن رفض الحداثة للمعايير الضابطة يتفق مع رفضهم الذي عرفناه للثوابت والمسلمات، مهما كان مصدرها، فهما وجهان لقضية واحدة، فالإيمان بثابت معين يعني الفيء إلى معيار ما؛ ولذلك تحقق الحداثة هذا الانسجام عن طريق رفض الثوابت، وعدم الإيمان بيقينيات، وتعد تاريخها الحقيقي تاريخ زعزعة المقدس، وزرع الريب في هذه الثوابت واليقينيات»(٢).

ولقد جنى رفض الحداثة المعاييرَ على الشعر العربي الحديث جناية كبرى، إذ جر عليه هذه الفوضى التي تنخر في جنبيه يوماً بعد يوم، وهذا العبث والاستهتار اللذين يجريان في عروقه، إذ أصبح في غيبة المعايير الضابطة، والقوانين المميزة العاصمة، مطية ذلولاً لا تتأبى على راكب، ولا تُقنط أحداً في وصال. اختلط الحابل بالنابل، واستوى الرأس مع الذنب، ولم يعد يتميز شاعر من شويعر أو شعرور، ولا متكلم من هاذ، ولا فنان من عابث مخرب.

وجرد ذلك الناقد من أدوات الحكم ومقاييسه، فلم يعد يدري على أي أساس يتعامل مع النص، وبدا كل كلام يقوله ضرباً من الظن لا ينهض على أية قاعدة من علم أو موضوعية، وقد فطن ناقد فرنسي ـ في تعليقه على بحث أدونيس في مؤتمر روما ـ إلى مكمن الخطر في رفض أدونيس وأمثاله للمعايير، فقال: «أود أن ألفت نظر أدونيس إلى نقطة هامة بنظري، وهي مكمن خطر للشعر الحديث الذي يرفض كل القيود، فإلى أي أسس يستند النقد في هذه الحالة..»(٣).

---

(١) قضايا وشهادات (الحداثة : ١) ص ٢٦٦، بحث محمد جمال باروت.

(٢) مجلة فصول : ١٩٨٤/٤/٤، ص ٣٩. وانظر قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) ص ٥٦، ٦٦.

(٣) انظر كتاب الأصالة والحداثة : ٢٧٩.

ونهض بعض أرباب الحداثة المجيدين، الذين روَّجوا يوماً لهذا الهدم ومارسوه ـ على طريقة براقش التي جنت على نفسها، وعلى أسلوب من أوكت يداه وفوه نفخ ـ يشكون من غيبة المعايير، إذ أحسوا أن الأرض تتزلزل من تحت أقدامهم، فقد اقتحم الجميع ساحة الشعر، وراحوا يجربون حظوظهم، وسيسمُّى كل ما تقذف به قرائحهم الخاوية المريضة شعراً، فالحداثة تجريب وتمرد، وخروج على ما سلف، الحداثة لا ضوابط تحكمها، ولا معايير تسددها، ولا أنظمة تعصمها من زلل، أو تنهضها من جنف، أو تقيلها من عِثار.

استمع إلى محمود درويش يشكو حال الشعر العربي الحديث قائلاً: «هو شعر تجريبي حتى الآن.. ليست له ضوابط، وليس هناك نقد حقيقي يواكب هذه الحركة، فالحركة «سائبة» بدون أي ضوابط...ونحن نرى ظاهرة عامة في الشعر العربي الحديث الركاكة، ومصدرها فعلاً هو سهولة النشر، وعدم وجود ضوابط واختلاط الحابل بالنابل..»(١).

واستمع إلى رائد آخر من رواد الحداثة ـ وهو أحمد عبدالمعطي حجازي ـ يعزف نغمة الشكوى نفسها قائلاً: «إن صفة الشعر تطلق الآن جزافاً على أي كلام لا ينتهي عند نهاية السطر. والحديث عن أخطاء في النحو والعروض أقصر من أن يصف الحقيقة، فالحد الأدنى من الشروط المطلوبة في الكتابة لكي تكون شعراً، أو حتى مجرد لغة، غير متوفر في كثير مما ينشر.. والأمر لا يقتصر على المدعين وحدهم؛ فالموهوبون يشاركون بدورهم في هذه الفوضى..»(٢).

---

(١) لقاء معه في جريدة الشرق الأوسط (٢٦/٢/١٩٨٤).

(٢) لقاء معه في جريدة الخليج الملحق الثقافي : ص ٦.

خاتمـــــة

عرض هذا البحث حقيقة الحداثة العربية المعاصرة، في الأدب، كما ترسمها ريشة أولئك النفر الذين استُشهد بآرائهم. وهي الحداثة الفاشيـة المهيمنـة على أدبنا من خمسينات هذا القرن إلى اليـوم، وقـد بـدت ـ من خـلال أقـلام هؤلاء المشهـورين ذائعي الصيت ـ أبعـد من نـزعـة في الأدب والفن، أو تعبيراً عن الأشكال الجديدة من شعر حر، أو مرسل، أو منثور أو مـا شـاكـل ذلك. إنها تطرح نفسها رؤية فكرية للعالم، تحل محل جميع العقائد والأفكار والتصـورات التي كانت سائدة من قبل، سواء أكان مصدرها بشرياً أم سماوياً، وصـدرت في هذه الرؤية عن فكر علماني مادي غربي: ليبرالي، أو يساري، فأعلنت عن نفسها غير حيية ولا متبرقعة أنها إعادة خلق للعالم على منهج جديد لا يمت إلى المـاضي أو الحاضر بصلة، ولذلك دعت إلى الثورة الكاسحة، والتمرد الشامل عليهما معاً، وإلى القطيعـة والمغـايـرة، ورفضت التراث العـربي الإسـلامي، وعـدتـه تخلفاً وانحطاطاً إلا ما واطأ رؤيتها الفكرية، أو رأت فيه ـ طواعيـة أو قسراً ـ ملمحـاً من ملامحها المعاصرة.

وفي صدورهـا عن فكـر غـربي مـادي، دعت إلى التحـرر الكـامـل فكراً وسلوكاً، عقيدة وتطبيقـاً، فالمرأة التي تكتب قصيدة حديثة مثلاً ينبغي أن تنزع الحجاب. ودعت إلى «العلمانية» وعدتها ملمحـاً رئيساً من مـلامحهـا، وزعـزعت الثقة في الثوابت واليقينيات والمسلمات، بل أنكرتها جميعاً، فمضت تجرّح العقائد والأديان وقيم المجتمعات، وتعدها جميعاً تراثاً ماضياً، يغل التمسك بـه حـركـة الإنسان، ويشل قدرتـه على التحـرر والإبـداع. فـراجت على أيـديهـا ـ جـرّاء الاستهانة بكل مقدس وعده غير مقدس أصلاً ـ أفكـار عليلـة لاحصر لها: كعبد الإنسان مصدر القيم والشرائع، ونزع سلطان الألـوهيـة عن الكـون، والإيمان بالزمن الصاعد المتجه دائمـاً نحو الأكمل، والنظر إلى الإنسان على أنه في حـالـة استلاب مالم يتحرر من القـواعـد والأنظمـة، والنفـرة من المعـايير الضـابطة،

والمقاييس المنظمة، والدعوة إلى الغموض واحتقار التواصل مع المتلقي العربي، وتجهيله حيناً ونفيه حيناً آخر، والاستعلاء عليه حيناً ثالثاً، وتجريد الفن من الوظيفة، وتصويره نشاطاً جمالياً صرفاً مجرداً من الغاية، وعدّ الشعر تجريباً مستمراً وتجاوزاً دائماً، إلى غير ذلك من الأفكار والتصورات السقيمة التي عرض لها البحث، ما تعلق منها بالفكر أو الفن.

والحداثة العربية المعاصرة ـ في صورتها الذائعة على أقلام رادتها المشهورين ـ تمثل التبعية للغرب والانبهار بحضارته، والنظر إليها على أنها عالمية كونية، تصلح أن تكون بديلاً عن جميع الحضارات والعقائد والأديان، وهي توهم أن الحاجة إلى ما عند الغرب ـ المتفوق ـ من شعر وفكر وأدب مثل الحاجة إلى ما عنده من تكنولوجيا ومصانع وآلات سواء بسواء، وأن تفوقه الصناعي يعني ـ بصورة حاسمة ـ تفوقه الشعري والأدبي، ويثمر ذلك النظر إليه على أنه القدوة الفضلى، والمثل الأرفع، في الحالتين معاً.

وعلى أن الوقوف على الحداثة المهيمنة المبسوطة النفوذ في أدبنا الحديث لا ينفي وجود حداثة أخرى، تمضي في صمت، تحاول أن تشق طريقها وسط الصخب الإعلامي المدوي الذي ينسج هالاته من حول الأولى، وهي حداثة حميدة، تسعى إلى التجديد الأصيل، الذي لايقطع الأواصر، أو يطمس الملامح، أو يتنكر للآباء والأجداد، هي حداثة التجديد، لا حداثة التبديد، وهي ترتبط بالعصر، وتصدر عنه، وتغترف من المنابع الثقافية جميعها ما تجد فيه الخير لثقافتها، وما يحفظ عليها شخصيتها، وهي حداثة مرتبطة بضمير هذه الأمة وعقيدتها وروحها، لصيقة بالجماهير العربية ـ عاشقة الكلمة المعبرة الجميلة منذ أقدم العصور ـ تتوخى الوصول إليها، والنفاذ إلى ضمائرها، لا تستعلي عليها أو تحتقرها، وهي ـ إذ تنفتح على التجديد، وترى فيه رمزاً لتدفق ماء الحياة في العروق ـ تمضي فيه على رشاد، وتفطن أن في بعض الجديد شراً عظيماً، فليس كل تطور يمضي نحو الأحسن، والزمن لا يمضي دائماً نحو الأكمل، ففي الماضي والحاضر والمستقبل من الحق والباطل خَلاَق، ولم يستأثر زمن دون زمن بأحدهما وحده. وهي حداثة تؤمن بثوابت ومعايير، فمن سنن

الله مالا تجديد فيه ولا تطوير ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾.

وهذه الحداثة ـ وهي الحداثة التي نريد ـ موجودة فعلاً في إنتاج نفر غير قلة من أدبائنا المبدعين الغُيُر على عقيدة أمتهم وشرفها، ولكنها محجوبة ـ للأسف الشديد ـ خلف الترويج الإعلامي والدعاية الدؤوب اللذين يحيطان بالاولى، فهي تخوض مباراة غير متكافئة، إذ لا تملك من سلطان المنابر ما تملكه تلك الوافدة المتمردة.

ولذلك تبقى نزعة الحداثة ـ في ظل الهيمنة الثقافية التي تحدثنا عنها ـ نزعة هجينة غريبة على تراث أمتنا، لأنها تسم بمياسمها التي عرفنا غالبية الإنتاج الأدبي العربي المعاصر، الذي هو في بؤرة الضوء، وموطن الحظوة والاحتفاء.

ثَبَت المصادر والمراجع

أولاً : الكتب :

١ ـ الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: د. عبدالحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت: ١٩٨٠م.

٢ ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر: د. إحسان عباس، دار الشروق، عمان، ١٩٩٢م، ط ثانية.

٣ ـ أسرار البلاغة عبدالقاهر الجرجاني، ط ريتر، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٣م.

٤ ـ الأصالة والحداثة. د. عبدالحميد جيدة، دار الشمال، طرابلس، لبنان ١٩٨٥م.

٥ ـ بلوتولاند وقصائد أخرى د. لويس عوض، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة : ١٩٨٩م.

٦ ـ تيار رفض المجتمع في الشعر العربي الحديث، د. سعد دعبيس، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤م.

٧ ـ التراث والحداثة د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩١م.

٨ ـ الثابت والمتحول (صدمة الحداثة) أدونيس دار العودة، بيروت : ١٩٧٩م.

٩ ـ الحداثة في الشعر : يوسف الخال، دار الطليعة، بيروت: ١٩٧٨م.

١٠ ـ ديوان محمود درويش، دار العودة بيروت: ١٩٨٩م.

١١ ـ زمن الشعر: أدونيس، دار العودة بيروت : ١٩٧٨م، ط ثانية.

١٢ـ الشعر العربي المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية د. عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ثالثة.

١٣ ـ شعرنا الحديث، إلى أين ؟ د. غالي شكري، دار المعارف، مصر.

١٤ ـ قضايا وشهادات (الحداثة: ١) دار عيبال، قبرص: ١٩٩٠.

١٥ ـ قضايا وشهادات (الحداثة : ٢) دار عيبال، قبرص : ١٩٩١م.

١٦ ـ المثل السائر: ابن الأثير، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، البابي الحلبي، مصر : ١٩٣٩م.

١٧ ـ مقدمة للشعر العربي : أدونيس، دار العودة، بيروت ١٩٧٩م ط ثالثة.

١٨ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، تونس : ١٩٦٦م.

ثانياً : الصحف والمجلات :

١ ـ مجلة إبداع المصرية.

٢ ـ مجلة أدب اللبنانية.

٣ ـ الأسبوع الأدبي السورية، تصدر عن اتحاد الكتاب والأدباء العرب.

٤ ـ جريدة الخليج الإماراتية.

٥ ـ جريدة الشرق الأوسط.

٦ ـ مجلة فصول، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٧ ـ مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي.

٨ ـ مجلة المنتدى الإماراتية.

٩ ـ مجلة الناقد، تصدر في لندن.

١٠ ـ جريدة الوطن العمانية.

المجالس الأدبية في سوق عكاظ

د. عبدالغني زيتوني*

لقد حفلت الجزيرة العربية، قبل الإسلام ، بالأسواق التجارية التي انتشرت في معظم أرجائها، وكان بمقدور التجار أن يتنقلوا بتجارتهم وبضائعهم من الشمال حيث يوجد سوق الحيرة إلى شرقي عُمان ليتجروا بسوق صُحار، ثم يتابعوا إلى الجنوب ليغرقوا في بيعهم وشرائهم بسوق الشِّحْر، ثم ينتقلوا إلى الغرب فيجدوا أسواقاً عدة ومتفرقة، اهمها: نجران، وحُباشة، وعُكاظ، ومَجَنَّة وذو المجاز.

وقد زخرت تلك الأسواق بمختلف البضائع؛ سواء أكانت مجلوبة من البلاد المجاورة، ولا سيما من فارس والروم والحبشة، أم كانت مجلوبة من شتى أرجاء المناطق العربية.

ولا شك في أن الطابع الغالب على تلك الأسواق هو الاتجار وتبادل البضائع، وابتغاء كسب الأموال، بيد أن بعض الأسواق تميزت بأنها أقيمت في موسم الحج، وفي الشهر الحرام، وقرب البلد الحرام، فاكتسبت بذلك حرمة جعلتها آمنة، تستقر فيها نفوس الناس، وتأمن على الأرواح والبضائع والأموال.

وهذه الأسواق هي عكاظ، ومَجَنَّة، وذور المجاز، وقد تميزت سوق عكاظ من بينها خاصة بأنها أطولها زمناً، وأكثرها ازدحاماً، وأجودها بضاعة، فضلاً عما يرد إليها من شعراء وأدباء يعقدون فيها مجالس النظم والنثر، ويقدمون فيها أفضل ما أنتجته قرائحهم وجادت به عبقريتهم الفنية.

عُكـاظ :

قبل أن نعرض للمجالس الأدبية بسوق عُكاظ لابد لنا أن نعرف بعض

(*) مدرس في قسم اللغة العربية بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

الأمور المتعلقة بهذا الموسم. فنتساءل: أين موقعه؟ ومتى كان يقام؟ وفي أي زمن أنشىء وفي أي زمن انتهى؟ ثم ما معناه لغة؟

أما الموقع فقد أجمعت معظم الأقوال على أن عُكاظ نخل في واد، بينه وبين الطائف ليلة، وبينه وبين مكة ثلاث ليال(١)، ويقع جنوب مكة إلى الشرق

وقد استطاع عدد من الباحثين المعاصرين تحديد مكانه بدقة، وتقدير المسافة بينه وبين مكة(٢).

وقد أشرنا إلى أن موسم عكاظ كان يقام في الشهر الحرام، إذ ورد أنه كان يبدأ هلال ذي القعدة، ويستمر عشرين يوماً(٣)، وكان كثير من الذين يقصدونه ينوون الحج، فيبيعون ويشترون ثم ينتقلون إلى سوق مجنة، بأسفل مكة، فيتجرون حتى نهاية الشهر، ثم يتوجهون إلى سوق ذي المجاز، قرب مكة، فيقيمون فيه ثماني ليال من ذي الحجة، واليوم التاسع منه يكون يوم التروية، وبعده يقصدون عرفة(٤)، ويبدو أن التجار الذين لم ينووا الحج كانوا يظلون بعكاظ حتى نهاية موسم الحج.

أما عن تاريخ إقامة هذا الموسم فلا يعرف تحديداً، ولكن من المرجح أنه ابتدأ من أواخر القرن الخامس الميلادي، وبلغ أوج ازدهاره قبيل الإسلام، ولم ينقطع فيه، وإنما تضاءل شأنه وقل نشاطه، إلى أن نهب في حوادث الخوارج عام ١٢٩ للهجرة(٥) وانتهى بهذا النهب عهد ذلك الموسم الكبير، وكان الأمن والاطمئنان كانا دعامة استمراره، فعندما زالا زال معهما.

---

١ ـ تاج العروس : مادة (عكظ).

٢ ـ أسواق العرب في الجاهلية والإسلام : ص ٢٤٨. وفيه بحث قيم ومميز عن مواسم العرب كافة، وعن عكاظ خاصة.

٣ ـ القاموس المحيط : مادة (عكظ).

٤ ـ أخبار مكة : ١/١٢٢، وتاريخ اليعقوبي : ١/٣١٥ ـ ٣١٦. وورد في المصدر الأول أن العرب الذين كانوا يتاجرون في سوق ذي المجاز، ويبتغون الحج، يظلون فيه ثماني ليال من ذي الحجة، فإذا كان اليوم التاسع ملؤوا أوعيتهم بالماء، ونادى بعضهم بعضاً: «أن ترووا بالماء، لأنه لا ماء بعرفة ولا بمزدلفة» وسموا هذا اليوم بيوم التروية.

٥ ـ أخبار مكة : ١/١٢٩.

ونأتي الآن إلى معنى عكاظ في اللغة، فنجد أن أكثر الآراء تشير إلى أنه من «تَعاكَظَ» أي تفاخر، وأنه أتى من الثلاثي «عَكَظَ» بمعنى قهر، فكانوا يعكظ بعضهم بعضاً في المفاخر، أي يقهر بعضهم بعضاً فيها. و«عُكاظ» اسم علم يصرف ويمنع من الصرف، والغالب عليه المنع(١).

المفاخرات والمعارضات الشعرية :

إذن فإن معنى السوق إنما نشأ مما يقوم في عكاظ من التفاخر وتناشد الأشعار، ويبدو أن ذلك الذي ميزه من سائر الأسواق التجارية الأخرى؛ فهو يجمع بين التجارة والأدب، وينادى فيه على البضائع، كما ينادى فيه على مجالس الشعراء والخطباء الذين يعرضون نفائس كلامهم وغرر أشعارهم. فلا غرو بعد ذلك أن نجد التفاخر بالأشعار أبرز ما يقدم بعكاظ، فكثيراً ما وقف الشعراء الجاهليون ينشدون متفاخرين بأنسابهم وعراقتها، وبسجاياهم وسموها، وبقيمهم الخلقية ومكانتها.

بيد أن أحد عناصر الفخر السابقة قد يتضخم في نفوس بعض الشعراء، فيدفعه إلى الغلو الشديد في التفاخر، وتراه يبلغ شأواً بعيداً به أمام ذلك الملأ الحاشد من أفراد القبائل المختلفة التي وفدت إلى الموسم؛ فهل يلقى غلوه منهم موافقة وقبولاً؟ أو يلقى معارضة ورفضاً؟

لعل أبرز مثال لدينا، على حالة من هذا القبيل، ما كان من أمر بدر بن مَعْشر، من بني مُدركة؛ فقد ورد أنه وقف في الجاهلية، بسوق عكاظ، يفخر بنفسه أمام من اجتمع عليه من الناس وينشد:

نحن بنو مُدركةَ بن خِندِفِ	مَنْ يطعنوا في عينِهِ لا يطرِفِ
ومن يكونوا قومَهُ يُغَطرِفِ	كأنه لجةُ بحرٍ مُسدِفِ

ثم مدّ رجله، وقال «أنا أعز العرب، فمن زعم أنه أعز مني فليضربها».

---

١ ـ القاموس المحيط : مادة (عكظ)، وأسواق العرب: ص ٢٤٩.

فبرز من بين الجمع الحاشد الأحمر بن مازن الهوازني، الذي لم يطق عنجهيته ورفع نسب قبيله فوق أنساب القبائل الأخرى، فاستل سيفاً وضرب رجله، فأندرها من الركبة غير مبال بحرمة الشهر الحرام(١).

ثم قام رجل من هوازن معارضاً ما افتخر به بدر بن معشر، فقال(٢):

أنا ابنُ همدان ذو التغطرفِ بحرٌ بحورٍ زاخر لم ينزفِ
نحن ضربنا كربةَ المُخَندفِ إذ مدها في أشهر المُعرَّفِ

وكاد الشر يستفحل بين قبيلتي الرجلين لولا أنهم جنحوا إلى الصلح، وتلك، لاشك، صورة للغلو الشديد في الفخر القبلي، ولم تكن هي الصورة السائدة في العصر الجاهلي، إذ لكل قبيلة مكانتها، في مدارج النسب والشرف، تعرفها لها القبائل الأخرى، وتضعها موضعها فيها. أما إذا حدث أحيانا إفراط من فرد ينتمي إلى قبيلة ما، فإن إفراطاً آخر يقابله من الطرف الآخر على الأغلب، وتكون عاقبته شبيهة بما حدث لساق بدر بن معشر.

وقد تبعث حادثة ما على نظم الشعر والتفاخر به، على نحو ما ورد عن طريف بن تميم العنبري، الذي وافى عكاظ غير متقنّع، وكان من عادة الفرسان أن يتقنعوا إذا وردوا الموسم، خشية أن يعرفهم أعداؤهم فيثأروا منهم، فأتاه رجل من بني شيبان، وكان لهم دم عنده، وأخذ يتفرس في وجه طريف، ففطن إلى مقصده، فأخذ ينشد مفتخراً بما يتسم به من قوة وشجاعة وجرأة تجعله لا يهاب أحداً(٣).

أو كلّما وردتْ عكاظ قبيلةٌ بعثوا إليَّ عريفهم يتوسمُ
فتوسموني إنني أنا ذاكمُ شاكٍ سلاحي في الحوادث مُعلمُ
تحتي الأغر وفوق جلدي نثرةٌ زَغْفٌ ترد السيفَ وهوَ مُثلَّمُ

---

١ ـ العقد الفريد : ٥/٢١٥.

٢ ـ أيام العرب في الجاهلية : ص ٣٢٣. والغطرف، والتغطرف: الخيلاء والعبث، والمعرف: الموقف بعرفات.

٣ ـ البيان والتبيين : ٣/١٠١، والعريف: الشريف، والزغف: الدرع اللينة.

وثمة نوع آخر من التفاخر، عدا الاعتداد بالنسب والشجاعة وغيرها من القيم، يمكننا أن ندعوه «التفاخر الشعري»، لأن الشاعر فيه يعمد إلى معارضة شاعر آخر في غرض واحد، فيأتي بشعر مماثل في البحر العروضي وفي القافية وحرف الروي، وهذا ما كان من شأن الخنساء وهند بنت عتبة، فقد شاع بين العرب الجاهليين عظم مصاب الخنساء بأبيها وأخويها صخر ومعاوية، وذلك بما كانت ترثيهم بعكاظ من مراث حارة؛ فاقبلت في أحد المواسم، فوجدت الناس مجتمعين على شاعرة ترثي أيضا، فلما دنت عرفت أنها هند بنت عتبة، وإذا هي تندب قتلاها ببدر، وهم أبوها عتبة بن ربيعة، وأخوها الوليد، وعمها شيبة، فسألتها الخنساء أن تنشدها بعض ما قالت فيهم، فشرعت هند تقول(١) .

ابكّي عميدَ الابطحين كليهما	وحاميهما من كل باغٍ يريدها
ابي عُتبة الفياض ويحكِ فاعلمي	وشيبة والحامي الذِّمار وليدُها
اولئك أهلُ العز من آل غالب	وللمجد يومٌ حين عُد عديدُها

فقالت الخنساء : «مرعى ولا كالسّعدان»، وأرادت أن شعر هند جيد، بيد أنه لا يضاهي شعرها، ثم أنشأت تقول معارضة لها :

أُبكّي ابي عمراً بعين غزيرةٍ	قليلٌ إذا نام الخلي هُجودها
وصنويّ، لا أنسى معاويةَ الذي	له من سراةِ الحرتّين وفودُها
وصخراً، ومنْ ذا مثلُ صخر إذا غدا	بساهمةِ الآطال قُبّاً يقودُها
فذلك ياهند الرزية فاعلمي	ونيرانُ حربٍ حين شب وقودُها

الإشادة بالقيم الخلقية :

لم تقتصر الظواهر الأدبية ومجالسها بعكاظ على المفاخرات والمعارضات الشعرية فقط، وإنما كانت تتجلى أيضا في الأشعار التي كانت تلقى، ويشيد فيها الشعراء بالسجايا الحميدة والأخلاق الرفيعة، تلك التي اتخذها المجتمع

---

١ ـ انظر الخبر كاملاً في مجمع الأمثال: ٢/٢٧٦، وأسواق العرب: ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

الجاهلي قيماً فاضلة، يدعو الأفراد إلى نشدانها والتحلي بها، من كرم، وشجاعة، ووفاء، وحلم، وعدل... وغيرها. وفي الوقت نفسه فإنه كان يحضهم على ترك نقائضها من الأخلاق السيئة، كالبخل، والجبن، والغدر، والجهل، والظلم، وغيرها. ومن ثم كان ينوه على لسان الشعراء بالأفراد الذين اتصفوا بمكارم الأخلاق، ويذم على لسانهم أيضا من اتسم بمساوئها.

ومن طبيعة الامور أن تكون سوق عكاظ معرضاً لذلك كله؛ فيذيع فيها صيت الفضلاء والأشراف وترتفع مكانتهم، وينتشر فيها خبر المسيئين واللئام فيشنّع بهم.

ولننظر مصداق ذلك في قول المرزوقي، يتحدث فيه عن عكاظ وما يجري فيه «عكاظ وادٍ للعرب، فيه سوق لهم، يجتمع فيها طوائف الناس من جميع الأحياء، وبينهم المواعداتُ والمقايضات، والإحن والتراتُ، والمفاخراتُ والمناقضات، فكل فرقة تتجملُ للأخرى، وتود أن تسمع فيها ماليس عندها من حسن وقبيح، ومحمود ومذموم، إلى غير ذلك من الأنباء السائرة، والأوابد العائرة، التي يُتهادى بها، ويُستطرف وقوعها، ويتبلّغ باستماعها وادائها(١)

وثمة رواية شهيرة تؤكد أن سوق عكاظ كانت منبراً للشعراء، يلهجون فيها بذكر الأخلاق الفاضلة، ويمدحون أصحابها، إذ ورد أن الأعشى قدم مكة، فأنزله رجل يدعى «المحلق»، وأكرمه، ونحر له ولرفاقه، وكان ذلك الرجل فقيراً ذا بنات عدة، فلما وافى الأعشى عكاظ، واجتمع الناس إلى مجلسه ليستمعوا أنشد قصيدة في مدح «المحلّق»، وما يتحلى به من جود وكرم وحسن ضيافة. فكان مما قال فيه(٢) :

لعمري لقد لاحتْ عيونٌ كثيرةٌ ... إلى ضوء نارٍ في يفاع تُحَرَّقُ

تُشب لمقرورَيْنِ يصطليانها ... وبات على النار الندى والمُحلقُ

يداك يدا صِدق فكف مفيدةٌ ... وأخرى إذا ماضُنّ بالزادِ تنفقُ

ترى الجود يجري ظاهراً فوق وجهه ... كما زان متنَ الهندواني رونقُ

---

١ ـ شرح الحماسة : ٢/١٥١٤، للمرزوقي (حماسة ابي تمام).

٢ ـ ديوان الأعشى الكبير : ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

«فما أتم القصيدة إلا والناس ينسلون إلى «المحلق» يهنئونه، والأشراف من كل قبيلة يتسابقون إليه جرياً يخطبون بناته، لمكان شعر الأعشى، فلم تمس واحدة منهن إلا في عصمة رجل أفضل من أبيها ألف ضعف»(١).

ولولا أن «المحلق» قد اكتسب شهرة بتلك القيمة الخلقية على لسان شاعر كبير كالاعشى، وفي مجلس عام يؤمه مختلف القبائل، لما ارتفعت مكانته، ولما تسابق إليه الأشراف يخطبون بناته.

وعلى هذه الشاكلة كان الشعراء يشيدون بالشجاعة ومن يتحلى بها من الفرسان، بل إنهم كانوا يعقدون مجالس خاصة، ليختاروا فيها أفضل الفرسان بسالة وشجاعة، وأعظمهم جرأة وقوة. ويبدو أن للشعراء إسهاماً كبيراً في ذلك الاختيار، بما كانوا يسجلونه في أشعارهم من أخبار أولئك الفرسان ووقائعهم وانتصاراتهم، هذا إذا لم يكن من الفرسان أنفسهم شعراء يفتخرون بشدة بأسهم وقوة مراسهم.

وآية ذلك أن العرب أجمعوا بعكاظ على أن فرسان العرب ثلاثة، عقدوا لهم ألوية الفروسية، وهم فارس تميم عُتَيبة بن الحارث، وفارس قيس عامر بن الطفيل، وفارس ربيعة بسطام بن قيس(٢).

وإذا كان العرب وشعراؤهم يعلون من مكانة الأخلاق الفاضلة وأصحابها، فإنهم كانوا أيضاً يذمون الأخلاق السيئة، ويزدرون أصحابها، ويعلنون ذمهم وازدراءهم على الملأ بعكاظ، بل إن القبائل كانت تخشى خشية شديدة أن يُشنَّع بها هناك، أو أن تذكر بمثلبة أو منقصة، لأنها تدرك أن أي شيء توصم به سيشاع في أرجاء الجزيرة العربية على ألسنة العائدين من الموسم، وسيظل لصيقاً بها زمناً طويلاً.

ولا أدل على ذلك مما جاء في «الحماسة» عن رجل يدعى «ابن مية» نزل

---

١ ـ العمدة : ١/٤٩.

٢ ـ الكامل في اللغة والأدب : ١/١٣٤.

بجوار شريف من بني عوف، فعدا عليه واحد منهم فقتله، فقالت فيه امرأة القتيل(١) :

متى تردوا عُكاظ توافقوها ... بأسماع مجادعها قصارُ
تجلّل خزيَها عوفُ بن كعبٍ ... فليس لخلفها منه اعتذارُ
فإنكم وما تخفون منها ... كذاتِ الشيب ليس لها خِمارُ

فقد جعلتهم بتلك الغدرة التي غدروها أناساً مشوهي الآذان، بما اكتسبوا من عارٍ وخزي، ومثلهم مثل المرأة التي شاب شعرها وبان، من غير أن تستطيع ستره وكتمانه، وليس بمستبعد أن تكون تلك الأبيات قد أنشدت بعكاظ للتشهير بأولئك الغادرين.

ومن هذا القبيل أيضاً ما أوضحه لنا أبو المؤرِّق الهذلي في شعره من رؤية القبائل للغدر والغادرين، وما يجللهما من ذل وعار بعكاظ، وذلك حين أشار إلى ما كان من بني ليث الذين غدروا برجل فقتلوه وسلبوه ماله، فقال فيهم(٢)

إذا نزلت بنو ليثٍ عكاظا ... رأيت على رؤوسهم الغرابا
غدرتم غدرة فضحت أباكم ... وثبّت المغمَّس والظِّرابا

وانظر إلى هذا التصوير الذي اختار الغراب الأسود للرؤوس، مع ما في نفوسهم من تشاؤم شديد منه، لأن هؤلاء، لغدرهم وعدم وفائهم، ينظر إليهم نظرة ملؤها التطير والتشاؤم.

ولم يقتصر الأمر على ذلك في التشنيع بالغادرين، وإنما بلغ بهم مبلغاً جعلهم يرفعون بعكاظ رايات خاصة تدل على الغادرين، وهذا ما أشار إليه الحادرة في قوله(٣) :

أَسُميَّ، ويحكِ هل سمعتِ بغدرةٍ ... رُفع اللواء لنا بها في مجمعِ

---

١ ـ شرح الحماسة : ٢/١٥١٤.
٢ ـ شرح أشعار الهذليين : ٢/٧٧٢، والظرب: أصغر الجبال، والمغمس: موضع بقرب مكة.
٣ ـ المفضليات : ص ٥٦.

الوعظ والهداية :

لئن كانت مجالس سوق عكاظ معرضاً للأخلاق الفاضلة لقد اشتملت أيضاً على خطباء واعظين يأتون إليها ليرشدوا الناس إلى الطريقة القويمة، ويحذروهم من الاغترار بالدنيا، وينبهوهم على أنها دار زوال، ويضربوا لهم الأمثال من الأمم الماضية والممالك الزائلة.

وكان أبرز أولئك الواعظين خطيب إياد قس بن ساعدة، الذي حظي بذكر الرسول ﷺ له وروايته لخطبته، فقد روى ابن عباس أن الرسول ﷺ سأل وفد إياد، حين قدموا عليه، عن قس، فقالوا: إنه هلك، فقال عليه الصلاة والسلام:

«ما أنساه بسوق عكاظ، في الشهر الحرام، على جمل له أحمر، وهو يخطب الناس، ويقول: اسمعوا وعوا، من عاش ماتَ، ومنْ ماتَ فاتَ، وكلُّ ما هو آتٍ آت، إن في السماء لخبراً، وإنَّ في الأرض لعبراً، سحائبُ تمورُ، ونجومٌ تغورُ، في فلك يدورُ، ويقسم قس قسماً، إن لله لديناً هو أرضى من دينكم هذا، ثم قال: مالي أرى الناسَ يذهبون ولا يرجعون، أرضوا بالإقامة فأقاموا، أم تُركوا فناموا» ثُم سألهم ﷺ: أيهم يروي شعره، فأنشد بعضهم قول قس(١):

في الذاهبين الأولـيْـ	ـنَ من القرون لنا بصائرْ
لما رأيت مورداً	للموتِ ليس لها مصادرْ
ورأيتُ قومي نحوها	يمضي الأكابر والأصاغرْ
لا يرجع الماضي ولا	يبقى من الباقين غابرْ
أيقنتُ أني لا مَحَا	لة حيثُ صار القوم صائرْ

ولما تلقى الرسول ﷺ وحي ربه، وانطلق يدعو قومه إلى الدين الحنيف، ولقي من إعراضهم ما لقي، توجه بدعوته إلى القبائل الأخرى، فكان يوافي المواسم، ويعرض نفسه على القبائل فيها؛ فيبين لهم رسالته السماوية وما فيها

---

١ ـ العقد الفريد: ١٢٨/٤، والبيان والتبيين ٣٠٩/٨، مع بعض الاختلاف في الرواية.

من هداية تنقذهم من ظلام الشرك ورجس الأوثان، وقد ظل عليه السلام على ذلك النمط سنين عدة. وكان في مقدمة المواسم التي عرض فيها نفسه الشريفة سوق عكاظ.

فقد ورد أن الرسول ﷺ كان كلما اجتمع الناس بالموسم أتاهم يدعو القبائل إلى الله وإلى الإسلام، ويعرض عليهم نفسه، وما جاء به من الله من الهدى والرحمة(١)، وأنه عليه السلام كان يقول في دعوته للقبائل «يا بني فلان، إني رسولُ الله إليكم، يأمركم أن تعبدوا الله، ولا تشركوا به شيئاً. وأن تخلعوا ما تعبدون دونه، من هذه الأنداد، وأن تؤمنوا بي، وتصدقوا بي، وتمنعوني، حتى أبيِّن عن الله ما بعثني به»(٢).

وعلى ذلك فإن مجالس سوق عكاظ قد حظيت بكلام أشرف الخلق وأفصح العرب، محمد ﷺ، وكانت منبراً للدعوة الإسلامية الأولى، التي ما لبثت أن انسابت إلى شغاف القلوب فامتلكتها، وبدأت القبائل التي كان قد دعاها الرسول ﷺ تدخل في دين الله أفواجاً أفواجاً.

التحكيم بين الشعراء :

إن صورة المجالس الأدبية لتأخذ شكلها ومحتواها الفني الناضج فيما كان يجري فيها من تحكيم بين الشعراء، أيهم أجود معنى، وأفضل سبكاً، وأحسن ديباجة؟ وأيهم يبرع في التعبير عن غرضه بمعان مطابقة، وألفاظ ملائمة، وشاعرية دافقة؟

وأكبر الظن أنه كان لنتيجة ذلك التحكيم بعكاظ أثر كبير في رفع مكانة الشاعر الذي حكم له، وفي إذاعة القصيدة التي رجح بها على الآخرين.

وليس بمستغرب أن تكون القصائد المعروفة بالمعلقات قد عرضت على

---

١ ـ السيرة النبوية : ١/٤٢٥.

٢ ـ المصدر نفسه : ١/٤٢٣.

المحكمين، ونالت إعجابهم وتقديرهم، وشاعت بين القبائل، قبل أن تكتب وتعلق على أستار الكعبة، ومثال ذلك التحكيم ما ورد في روايات كثيرة عن اختيار العرب وشعرائهم للنابغة الذبياني حكماً بين الشعراء بعكاظ، وهو من كبار الشعراء الجاهليين ومن أصحاب المعلقات، فكانت تضرب له قبة من أدم، وتأتيه الشعراء فتعرض عليها أشعارها، فيحكم لها أو عليها.

ولا شك في أن مجلس التحكيم هذا كان يزدحم بالشعراء والمستمعين من مختلف القبائل، فكانوا يصغون إلى إنشاد القصائد، ويستمعون إلى إعجاب النابغة بها أو نقده لها، وإلى ما كان يقدمه في أثناء ذلك من تعليل لإعجابه أو نقده.

وقد ورد أن الأعشى أتاه فأنشده شعراً، فاستحسنه النابغة، وقدم الأعشى على الشعراء جميعاً(١).

وكذلك جاءت الخنساء فانشدته قصيدة في رثاء أخيها صخر، وكان منها قولها(٢) :

قذى بعينكِ أم بالعين عُوّارُ	أم ذرّفت إذْ خلتْ من أهلها الدارُ
كأن عيني لذكراه إذا خطرَتْ	فيضٌ يسيل على الخدينِ مِدرارُ
تبكي لصخر هي العبرى وقد وَلهتْ	ودونه من جديد الترب أستارُ
تبكي خناسٌ فما تنفك ما عمرتْ	لها عليه رنينٌ وهي مِفتارُ

فأعجب بها أيما إعجاب، وجعلها أفضل النساء الشواعر(٣).

وكان حسان بن ثابت أيضاً من الذين حكّموا النابغة في أشعارهم؛ إذ

---

١ ـ الأغاني : ١٠/٢٢.

٢ ـ ديوان الخنساء : ص ٢٤.

٣ ـ الشعر والشعراء : ١/٣٤٣، والأغاني : ١٠/٢٢.

وافى قُبته بعكاظ، وأنشده قصيدة ميمية في الفخر، فانتقد النابغة بعض أبياتها، وهي:

لنا الجَفناتُ الغر يلمعْـنَ بالضحى وأسيافُـنا يقْطُرنَ مـن نجدةٍ دمـا
ولدنـا بني العنقـاء وابنيْ محُرقٍ فأكرم بنا خـالاً وأكـرمْ بنـا ابنما

وقال له : «أنت شاعر، ولكنك أقلك جفانك وأسيافك، وفخرت بمنْ ولدتَ، ولم تفخر بمنْ وَلدك»(١).

ومن الواضح أن النابغة لا يكتفي بـإطـلاق الحكم، وإنما يعللـه تعليـلاً، يعتمد على العقل والخبرة والتجربة، فهو قبل كل شيء، يقرر أن حسان بن ثابت شاعر، إذ استطاع نظم الشعر وقرضه، فيكون بذلك قد ميزه من عامـة النـاس، غير أن شاعريتـه ينقصهـا الصقـل والخبرة، فهـو لم يفلـح حينما أتى بلفظتي الجفنات والأسياف، وهما تدلان على جمع قليل، والمـوضـوع مـوضـوع فخـر، يُتطلب فيه أن يؤتى باللفظ الملائم لتفخيم المعنى، وكان الأحـرى بـه أن يـأتى مكانهما بلفظتي الجفان والسيوف، لأنهما تدلان على كثرة.

كما أنه عندما افتخر بأبنائه وأحفاده، ولم يفتخر بـآبـائه وأجـداده، قـد خرج على ما اعتاده العرب من فخر بالآباء والأجداد، وهذا الخروج يعـد إخـلالاً بالمعنى وإنقاصاً له.

فنقد النابغة ينصب على اللفظ والمعنى أو على الشكـل والمضمـون، ونجـد فيه حكمـاً ناضجاً وتعليلاً عقلياً مقنعاً.

وعلى ذلك فـإن التحكيم، في أمثـال تلك المجـالس، كـان بـاعثـاً لكثير من الشعـراء على الإجـادة في النظم، والابتكـار في المعـاني، لإدراكهم أن أشعـارهم ستعرض على نقدة الشعر والمحكمين فيه، وأن أسماع القبائل المختلفـة ستتلقف تلك الأشعار وما قيل عنها، وسرعان ما تحدو بها الـركبـان وتشيـع في أنحـاء الجزيرة العربية.

---

١ ـ الموشح : ص ٨٢.

وهكذا تبين لنا أنَّ ميزة عكاظ الرئيسة، التي منحتها خصوصية في تاريخنا القديم، هي ما اتسمت به من طابع أدبي ظهر في مجالسها الأدبية التي انطوت على إنشاء الشعر والتفاخر به، والحض فيه على القيم الخلقية، كما اشتملت على إلقاء الخطب والمواعظ، وعلى تنصيب حكام للشعر ينظرون فيه وينتقدونه.

ويبدو أنَّ هذا كله كان عاملاً هاماً في رفع مكانة الشعر والشعراء، وكان له أكبر الأثر في توحيد اللهجات القبلية وصهرها في بوتقة لغة فصيحة واحدة.

* * * *

المصــــادر

١ ـ أخبار مكة : للأزرقي، ط مكة المكرمة ١٣٥٢ هـ.

٢ ـ أسواق العرب في الجاهلية والإسلام لسعيد الأفغاني، ط دمشق ١٩٣٧م

٣ ـ الأغاني : لأبي الفرج الأصفهاني، ط دار الكتب المصرية ١٩٥٠ م.

٤ ـ أيام العرب في الجاهلية : لمحمد أحمد جاد المولى وآخرين، ط القاهرة ١٩٤٢م.

٥ ـ البيان والتبيين : للجاحظ ، ط القاهرة ١٩٦٨ م.

٦ ـ تاج العروس : للزبيدي، ط بيروت.

٧ ـ تاريخ اليعقوبي : لأحمد بن أبي يعقوب، ط بيروت ١٩٥٥ م.

٨ ـ ديوان الأعشى الكبير : ط القاهرة ١٩٦٠ م.

٩ ـ ديوان الخنساء : أنيس الجلساء، ط بيروت ١٨٩٦ م.

١٠ ـ السيرة النبوية : لابن هشام، ط البابي الحلبي، مصر ١٩٥٥ م.

١١ ـ شرح أشعار الهذليين : صنعة السكري، طبعة القاهرة.

١٢ ـ شرح الحماسة : للمرزوقي، ط القاهرة ١٩٥٠ م.

١٣ ـ الشعر والشعراء : لابن قتيبة، ط القاهرة ١٩٦٧ م.

١٤ ـ العقد الفريد : لابن عبد ربه، ط القاهرة ١٩٦٥ م.

١٥ ـ العمدة : لابن رشيق القيرواني ، ط بيروت ١٩٧٢ م.

١٦ ـ القاموس المحيط : للفيروز آبادي، ط القاهرة ١٩٥٢ م.

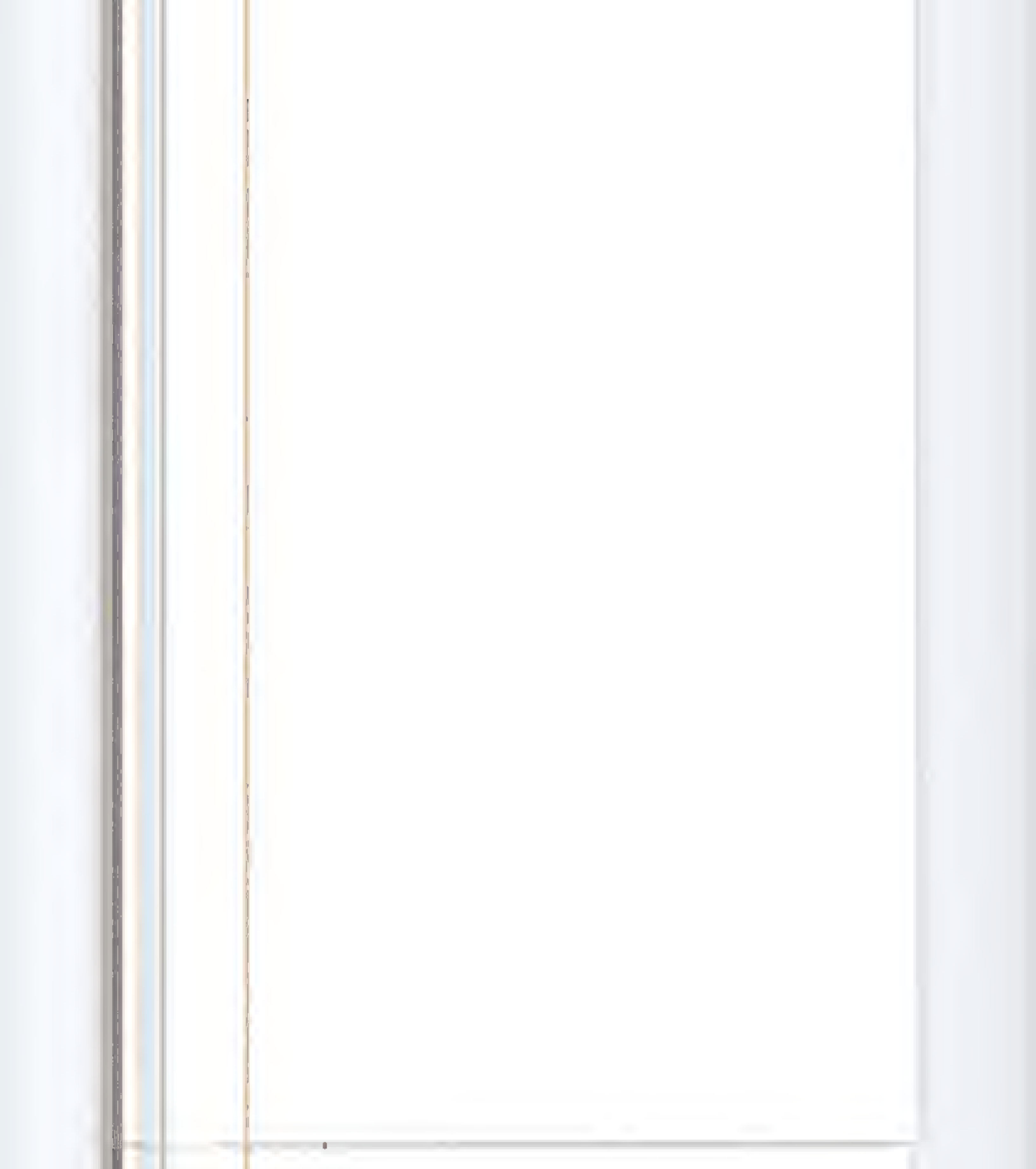
١٧ ـ الكامل في اللغة والأدب : للمبرد، ط القاهرة ١٩٣٦ م.

١٨ ـ مجمع الأمثال : للميداني، ط مصر ١٩٥٩ م.

١٩ ـ المفضليات : للمفضل الضبي، شرح الأنباري، ط بيروت ١٩٢٠ م.

٢٠ ـ الموشح : للمرزباني، ط القاهرة ١٩٦٥ م.





Production Rules:

1. The scholar shall comply with the principles of scientific reserch in respect of documentation of information and indicating the sources and references together with its editions.

2. The submitted research shall be serious, invented and not previously published.

3. Researches should be typewritten at one face of sheet.

4. The writer shall use all known punctuations in the Arabic style.

5. Marks and comments should be written separately at the bottom of each page.

6. It is preferred that each research shall be summarized in half page only with the main points dealt with.

7. Each research shall be accompanied by a brief extract about the writer, his educational record and his distinguished publications.

8. The research shall not exceed 30 fullscap pages.

9. The remarks made by the Arbitratro on research to be published shall be referred to the researcher in order to comply with.

10. All researches and subjects shall be the property of the College whether published or not.

11. The writer shall be iinformed on receipt of his subject and with the result of arbitration.

12. Published subjects shall be arranged with view to some technical considerations.

13. Researches not in conformity with the above mentioned conditions will be disregarded by the magazine, and will not be bound to send a reply

14. The Magazine shall pay a cash prize to each subject published in the magazine.

15. Subjects and all correspondences shall be sent to the following subject. P. O. Box 50106, DUBAI.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 7 - 1414 - 1993





UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 7 - 1414 - 1993